ذخائر العرب
٢٢

الإشارات والتنبيهات

لأبي علي بن سينا

مع شرح

نصير الدين الطوسي

بتحقيق

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر

ووكيل كلية أصول الدين

القسم الرابع

الطبعة الثانية

دار المعارف بمصر

١٩٦٨

التصوّف

ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف بمصر — ١١١٩ كورنيش النيل — القاهرة ج. ع. م.

النمط الثامن

فى البهجة والسعادة*

الفصل الأول

وهم وتنبيه

(١) إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية ، هى الحسية .

وأن ما عداها لذات ضعيفة ، وكلها خيالات غير حقيقية .

وقد يمكن أن يُنَبَّه من جملتهم ، مَن له تمييز ، فيقال له :

أليس ألذ ما تصفونه من هذا القبيل ، هو المنكوحات والمطعومات ، وأمور تجرى مجراها ؟

---

* البهجة : السرور والنَّضْرَة .

والسعادة : ما يقابل الشقاوة .

والمراد منهما الحالة التى تكون أو تحصل لذوى الخير والكمال ، من جهة الخير والكمال .

(١) أقول : العطب : الهلاك .

واقتحم : دخل من غير روية .

والدُّهم : العدد الكثير .

واعلم أن من المشهورات أن السعادة هى اللذة فقط .

ثم إن العوام يظنون أن اللذات هى المدركة بالحواس الظاهرة .

وأما المدركة بغيرها ، فتارة ينكرون تحققها ، وينسبونها إلى خيالات لاحقيقة لها .

وتارة يستحقرونها بالقياس إلى الحسية .

وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما ، ولو فى أمر خسيس ، كالشطرنج ، والنرد ؛ قد يعرض له مطعوم أو منكوح فيرفضه ؛ لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية .

وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه ، فى صحبة حشمه ، فينفض اليد منهما مراعاة الحشمة ، فتكون مراعاة الحشمة آثر وألذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم .

وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بإنعام يصيبون موضعه ، آثروه ، على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه ؛ وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم ، مسرعين إلى الإنعام به .

وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه .

فنبه الشيخ فى هذا الفصل إلى وجود لذات باطنة هى أقوى من الحسية الظاهرة ، لوجوه :

منها : أن لذة الغلبة المتوهمة ، ولو كانت فى أمر خسيس ، ربما تؤثَر على لذات يظن أنها أقوى اللذات الحسية .

ومنها : أن لذة نيل الحشمة والجاه تؤثَر أيضاً عليها .

ومنها : أن الكريم يؤثر لذة إيثار الغير على نفسه فيما يحتاج إليه ضرورة ، على لذة التمتع به .

ومنها : أن كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة :

من محافظة ماء الوجه .

أو من الإقدام على الأهوال ، مع عدم العلم بنيلها .

ويستحقر هول الموت ، ومفاجأة العطب ، عند مناجزة المبارزين .

وربما اقتحم على الدُّهم ممتطياً ظهر الخطر ؛ لما يتوقعه من لذة الحمد ، ولو بعد الموت ، كأن ذلك يصل إليه وهو ميت .

فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية .

وليس ذلك فى العاقل فقط ، بل وفى العجم من الحيوانات ؛ فإن من الكلاب الصيدِ ما يقتنص على الجوع ، ثم يمسكه على صاحبه ، وربما حمله إليه .

والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها ، وربما خاطرت ، محامية عليه ، أعظم من مخاطرتها فى حمايتها نفسها .

فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة ، وإن لم تكن عقلية ، فما ظنك بالعقلية ؟ *

على اللذات الحسية ، إلى حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسى أهوال الموت والهلاك معها .

وهذه صغريات تنضاف إليها كبرى مشهورة ، وهى أن :

كل ما هو آثر عند شخص ، فهو ألذ بالقياس إليه .

لأن اللذة مؤثرة ، والمؤثر لذيذ .

فتنتجان أن اللذة الباطنة مستعلية على الحسية .

ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية ، نبه على أن من سائر الحيوانات مايشارك الإنسان فى ذلك .

فإن كلب الصيد ، يؤثر اللذة الوهمية التى ينالها من توقع إكرام صاحبه إياه ، على لذة الأكل .

والمرضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التى تجدها من تصور سلامة ولدها ، على لذة سلامتها نفسها .

ثم تدرج من ذلك إلى المقصود ، فذكر أن :

الفصل الثانى

تذنيب

فلا ينبغى لنا أن نستمع إلى قول من يقول :

إنا لو حصلنا على حالة ، لا نأكل فيها ، ولا نشرب ، ولا ننكح : فأية سعادة تكون لنا ؟

والذى يقول هذا ، فيجب أن يُبَصَّرَ ويقال له : يا مسكين ! لعل الحال التى للملائكة ، وما فوقها ، ألذُّ ، وأبهج ، وأنعم ، من حال الأنعام .

بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتدبها ؟*

اللذات الباطنة الحيوانية ، لما كانت أعظم من الظاهرة ، فلأن تكون العقلية أعظم منها ، أولى .

وذلك لأن قوة اللذة وضعفها ، يتبعان قوة الإدراك وضعفه ، فإن اللذة إدراك ما ، على ما سيأتى .

(١) أقول : القائلون بأن السعادة هى اللذة الحسية ، ينكرون السعادة التى يثبتها الحكماء للنفس الإنسانية الكاملة بعد الموت .

ويلزمهم على رأيهم ذلك ألايكون غير الحيوان الآكل الشارب الناكح ، سعيداً أصلاً .

ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم إثبات تلك السعادة .

وكان ماذكره فى الفصل السابق ، مقتضيا لفساد مذهبهم .

صرح فى هذا الفصل بالرد عليهم ، بإثبات تلك السعادة ، ولذلك وسمه بـ « التذنيب »

ثم نبه على مقصوده بالمقايسة :

بين حال الملائكة وما فوقها .

وبين حال الأنعام وما يجرى مجراها .

بحسب الكمال والخير الموجود فيهما .

الفصل الثالث

تنبيه

(١) إن اللذة هى إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرِك ، كمال وخير ، من حيث هو كذلك .

فإن النسبة بينهما بعيدة جداً ، بل لانسبة لأحدهما إلى الآخر ، لعدم الاشتراك بين كماليهما فى الماهية .

(١) أقول : يريد التنبيه على ماهية اللذة والألم ، ليبين بالنظر الحكمى أن : السعادة بالمعنى الذى يفهمه الجمهور ، للذوات العاقلة ، أتم منها للنفوس الحيوانية .

وكذلك الشقاوة لأهلها .

فذكر أن :

اللذة هى إدراك ، ونيل .

أما الإدراك : فقد مرَّ شرح اسمه .

وأما النيل : فهو الإصابة والوجدان .

وإنما لم يقتصر على الإدراك ؛ لأن إدراك الشىء قد يكون بحصول صورة تساويه .

ونيله لا يكون إلاَّ بحصول ذاته .

واللذة لاتتم بحصول ما يساوى اللذيذ ، بل إنما تتم بحصول ذاته .

وإنما لم يقتصر على النيل ؛ لأنه لايدل على الإدراك إلاَّ بالمجاز .

وإنما أوردهما معاً لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة .

وقدَّم الأعم الدال بالحقيقة .

وأردفه بالمخصص الدال بالمجاز .

وإنما قال : [لوصول ما هوعندك المدرِك] .

ولم يقل [لما هوعندك المدرك] .

والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرِك ، آفةٌ وشر .

لأن اللذة ليست هى إدراك اللذيذ فقط ، بل هى إدراك حصول اللذيذ للملتذ ، ووصوله إليه .

وإنما قال : [ما هو عند المدرِك كمال وخير] .

لأن الشيء :

قد يكون كمالاً وخيراً، بالقياس إلى شيء، وهو لايعتقد كماله وخيريته له، فلا يلتذ به .

وقد لايكون كذلك ، وهو يعتقده كذلك ، فيلتذ به .

فالمعتبر : كماله وخيريته ، عند المدرِك ، لا فى نفس الأمر .

والكمال والخير ههنا ، أعنى المقيسين إلى الغير ،هما حصول شيء ، لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء له ، أى حصول شيء يناسب شيئًا ، ويصالح له، أو يليق به، بالقياس إلى ذلك الشيء .

والفرق بينهما : أن ذلك الحصول يقتضى لا محالة براءة ما، من تلك القوة، لذلك الشيء .

فهو بذلك الاعتبار فقط ، كمال .

وباعتبار كونه مؤثَراً ، خير .

والشيخ إنما ذكرهما ، لتعلق معنى اللذة بهما .

وأخَّر ذكر الخير ؛ لأنه يفيد تخصيصاً ما ، لذلك المعنى .

وإنما قال : [من حيث هو كذلك) .

لأن الشيء قد يكون كمالا وخيراً من جهة ، دون جهة .

والالتذاذ به يختص بالجهة التى هو معها كمال وخير .

فهذه ما هية اللذة .

ويقابلها ما هية الألم ، كما ذكره .

وهما أقرب إلى التحصيل من قولهم :

[اللذة إدراك الملائم .

والألم إدراك المنافى] .

ولذلك عدل الشيخ عنه ، إلى ما ذكره فى هذا الموضع .

. . . .

قال الفاضل الشارح :

[تعريف اللذة بالخير الذى هو عند الشيخ أمر وجودى ، يرجع إلى قولنا :

اللذة : إدراك الموجود .

وكذلك : الألم ، إدراك المعدوم .

وذلك باطل :

أما فى اللذة :

فلأن إدراك :

احتراق الأعضاء .

والأصوات المنكرة وما يشبهها .

ليست بلذات . مع أنها موجودات .

وأما فى الألم:

فلأن الألم لا يحس به ؛ فإن فسروا الخير باللذة ،

أو ما يكون وسيلة إليها .

على ما هو المشهور .

رجع التعريف إلى قولنا :

اللذة : هى إدراك اللذة ، أو ما يكون وسيلة إليها .

والكمال أيضًا : إن فسروه بحصول شيء لشيء ، من شأنه أن يكون له .

وكان معنى قولهم :

« من شأنه أن يكون له » .

إمكان اتصافه به .

لزم أن يكون الجهل ، وسائر الرذائل ، كمالات] .

قال :

[والتحقيق : أن تصور ما هية اللذة والألم ، بديهى غنى عن التعريف] .

وأقول : ما ذكرناه فى تفسير قول الشيخ ، يغنى عن إيراد أجوبة هذه الشكوك ، والوجه فى ذكر ماهية اللذة والألم ، مع كونهما غنيين عن التعريف ، ما ذكرناه فى باب الإدراك بعينه .

(٢) وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس .

فالشئُ الذى هو عند الشهوة خير ، هو مثل المطعم الملائم ، والملمس الملائم .

والذى هو عند الغضب خير ، فهو الغلبة .

والذى هو عند العقل خير :

فتارة وباعتبار ، فالحق .

وتارة وباعتبار ، فالجميل .

ومن العقليات نيل الشكر ، ووفور المدح ، والحمدوالكرامة .

وبالجملة ، فإن همم ذوى العقول فى ذلك مختلفة .

---

(٢) أقول : مراده بيان أن الخير الواقع فى ذكر ماهية اللذة ، هو الخير الإضافى ، الذى لايعقل إلا بالقياس إلى الغير .

وذكر الخيرات المقيسة إلى القوى الثلاث التى تتعلق الأفعال الإرادية بها ، أعنى :

الشهوة .

والغضب .

والعقل .

ومعنى قوله فى الخير العقلى :

[فتارة وباعتبار ، فالحق .

وتارة وباعتبار ، فالجميل] .

أن الحق :

خير ، عند كون العاقل قابلاً عما فوقه ، بالقياس إلى قوته النظرية .

والجميل ، خير ، عند كونه متصرفاً فيما دونه ، بالقياس إلى قوته العملية .

وأراد بقوله :

[ومن العقليات نيل الشكر ، ووفور المدح ، والحمد] .

(٣) وكل خير بالقياس إلى شىء ما ، فهو الكمال الذى يختص به ، وينحوه باستعداده الأول .

وكل لذة فإنها تتعلق بأمرين :

بكمال خيرى .

وبإدراك له ، من حيث هو كذلك *

الخيرات التى تكون للعقل بمشاركة سائر القوى ، وهى التى تختلف الهمم فيها ، باختلاف أحوال تلك القوى .

وأما العقلى الصرف ، فلا يختلف البته .

(٣) أقول : أراد الفرق بين الخير والكمال .

فذكر أن الخير المضاف إلى شىء ، هو الكمال الخاص الذى يقصده ذلك الشىء باستعداده الأول .

والشىء لايقصد شيئاً ، ولا يميل إليه ، إلاّ إذاكان ذلك الشىء مؤثَراً بالقياس إليه .

وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثراً كما مر .

وأما قوله : [باستعداده الأول] .

ففائدته أن الشىء قد يكون له استعدادان : أحدهما يطرأ على الآخر ، ولا يكون الشىء الذى ينحوه ذلك الشىء باستعداده الثانى ، خيراً بالقياس إلى ذاته ، بل يكون خيراً بالقياس إلى ذلك الاستعداد الطارئ :

كالإنسان فإنه مستعد فى فطرته لاقتناء الفضائل .

ثم إذا طرأ عليه ما أعده لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثانى ، ولا تكون هى خيراً بالقياس إلى ذاته ، مع الاستعداد الأول .

والعجب أن الفاضل الشارح ذهب فى هذا الموضع ، بعد أن صرح الشيخ :

[بأن الخير هو كمال مقيد بقيد ما] .

إلى أن :

[كلام الشيخ مشعر ، بأن الخير والكمال واحد ، وحينئذ يكون ذكر أحدهما مغنياً عن الآخر] .

الفصل الرابع

وهم وتنبيه

(١) ولعل ظانًّا يظن أن من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التى تناسب مبلغه ؛ مثل الصحة ، والسلامة ؛ فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره .

فجوابه – بعد المسامحة والتسليم – أن الشرط كان حصولا ، وشعورًا جميعاً .

ولعل المحسوسات إذا استقرت ، لم يشعر بها .

على أن المريض الوَصِب يجد عند الثئوب إلى الحالة الطبيعية – مغافصة غير خفى التدريج – لذة عظيمة *

قوله :

(وكل لذة . . . . إلى آخره)

لما فرغ من تلخيص معنى اللذة . ذكر حاصل هذا البحث ، وهو أن اللذة متعلقة بشيئين :

أحدهما : وجود كمال خيرى .

والثانى : إدراك له من حيث هو كذلك .

فإن المطلوب فى هذا النمط مبنى عليه .

(١) أقول : الوصب : المرض الطويل .

يقال : وَصِب الشىء ، دام ، ومنه قوله تعالى :

(ولَه الدِّين وَاصِبًا) .

والثئوب : الرجوع إلى الشىء ، بعد الرجوع عنه .

والمغافصة : الأخذ على غرة .

الفصل الخامس

تنبيه

(١) واللذيذ قد يحصل فيكره ؛ كراهية بعض المرضى الحلو ، فضلاً عن أن لا يشتهى اشتهاء سابقاً .

وليس ذلك طاعناً فيما سلف ؛ لأنه ليس خيرًا فى تلك الحال ؛ إذ ليس يشعر به بالحس من حيث هو خير *

والغرض من الفصل إيراد شك على شرح اللذة المذكور ، وهو أن :

الصحة والسلامة ، كمال وخير ، مع أنا لا نلتذ بهما .

وإيراد الجواب عنه ، بعد التسليم ، على سبيل المسامحة ، هو أن :

الإدراك الذى هو شرط فى اللذة ، ليس هناك بحاصل ؛ فإن استمرار المحسوسات ، يذهل النفس عن الإحساس بها .

والتنبيه على أنهما مع التجدد المقتضى للإدراك لذيذان جداً .

(١) أقول : كما أن الفصل الأول كان مشتملا على الجواب عن النقص الوارد على شرح اللذة ، بسبب إغفال أحد الأمرين اللذين تتعلق بهما اللذة ، وهو الإدراك .

فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه ؛ بسبب إغفال الأمر الآخر ، وهو حصول الكمال والخير ، بالقياس إلى الملتذ .

ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا إليه بوهم ؛ فإن الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له ، لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه .

بخلاف الأول .

الفصل السادس

تنبيه

(١) إذا أردنا أن نستظهر فى البيان ـ مع غناء ما سلف عنه ـ إذا تُلطف لفهمه ، زدنا فقلنا : إن اللذة هى إدراك كذا ، من حيث هو كذا ، ولا شاغل ، ولا مضاد للمدرك ؛ فإنه إن لم يكن سالماً فارغاً ، أمكن أن لا يشعر بالشرط .

أما غير السالم ، فمثل عليل المعدة ، إذا عاف الحلو .

وأما غير الفارغ ، فمثل الممتلئ جدًّا ، يعاف الطعام اللذيذ .

وكل واحد منهما ، إذا زال مانعه ، عادت لذته وشهوته ، وتأذى بتأخر ما هو الآن يكرهه *

---

(١) أقول : عاف الطعام : كرِهَه .

والغرض من هذا الفصل : أن الشرح المذكور للذة يمكن أن يزاد فيه قيد ، فلا ترد النقوض المذكورة عليه ، معه .

وهو أن يقال :

[. . . ولا شاغل ، ولا مضاد للمدرِك] .

أى يكون المدرك .

فارغا عن الشاغل .

سالماً عن المضاد .

والشاغل : كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام .

والمضاد : كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة . والباقى ظاهر .

الفصل السابع

تنبيه

(١) وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ، وتكون القوة المدركة ساقطة ، كما فى قرب الموت .

أو مُعوَّقة ، كما فى الخدِر ، فلا يُتألَّم به .

فإذا انبعثت القوة ، أو زال العائق ، عظم الألم *

الفصل الثامن

تنبيه

[١] إنه قد يصح إثبات لذةٍ ما ، يقينا ، ولكن إذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقاً ، جاز أن لا نجد إليها شوقاً .

وكذلك قد يصح ثبوت أذًى ما ، يقينا ، ولكن إذا لم يقع المعنى الذى يسمى بالمقاساة ، كان فى الجواز أن لا يقع عنها بالغ الاحتراز .

---

(١) أقول : يريد أن ينبه على حال الألم أيضاً .

فذكر أن اللذة كما لاتحصل مع وجود الملتذ به ، عند عدم الإدراك له .

فالألم : أيضاً لايحصل ، مع وجود المؤلم ، عند عدم الإدراك له وهو ظاهر .

[١] أقول : يريد بيان أن العلم بوجود اللذة ، وإن كان يقينياً . فهو لايوجب الشوق إليها ، إيجاب الإحساس بها .

مثال الأول : حال العِنِّين خِلقة ، عند لذة الجماع .

ومثال الثانى : حال من لم يقاس وصب الإسقام عند الحِمْيةِ *

الفصل التاسع

تنبيـــه

(١) كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرِك .

وهو بالقياس إليه خير .

والعلم بوجود الألم ، وإن كان يقينيا ، فهو أيضًا لا يوجب الاحتراز عنه ، إيجاب الإحساس به .

وذلك ؛ لأن معرفة المحسوسات بحدودها العقلية ، لايقتضى إدراكها اقتضاء الإحساس بها .

والعلم بما من شأنه أن يشاهد ، لايبلغ درجة المشاهدة ، ولذلك قيل :[ليس الخبر كالمعاينة] .

وجُعلت مرتبة علم اليقين ، دون مرتبة عين اليقين .

ولذلك لم يقتصر الشيخ فى ذكر ماهية اللذة والألم ، على ذكر الإدراك ، دون النيل، على مامر .

وأهل المشاهدة ، يسمون نيل اللذة العقلية .

ذوقًا .

تقابله المقاساة .

والشيخ استعمل لفظة :[الذوق]

ههنا فى جميع اللذات ، ولم يعبر عنه :

بنيل اللذة .

أو الإحساس باللذات .

لأن ذلك يقتضى تكراراً فى المعنى .

فإن معنى الإدراك والنيل ، وما يجرى مجراهما ، داخل فى مفهوم اللذة ، كما مر .

(١) أقول : يريد إثبات اللذة العقلية وبيان أنها أكمل من الحسية .

وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط .

ثم لا شك فى أن الكمالات ، وإدراكاتها ، متفاوتة .

فكمال الشهوة مثلا :

أن يتكيف العضو الذائق ، بكيفية الحلاوة ، مأخوذة عن مادتها .

ولو وقع مثل ذلك ، لا عن سبب خارج ، كانت اللذة قائمة .

وكذلك الملموس ، والمشموم ، ونحوهما .

وكمال القوة الغضبية : أن تتكيف النفس ، بكيفية غلبة ، أو بكيفية شعور بأذى يحصل فى المغضوب عليه .

وكمال الوهم : التكيف بهيأة ما يرجوه ، أو ما يذكره .

وعلى هذا حال سائر القوى .

وتقريرهما أن يقال :

لما كانت اللذة إدراك كمال خيرى ، يحصل لمدرِك ما .

كان كل مستلذ به ، أى كل ما يعد لذيذاً ، فهو سبب كمال يحصل لمدرِك ما .

وذلك الكمال يكون خيراً بالقياس إلى ذلك المدرِك .

ثم إن الكمالات وإدراكاتها ، اللتين تتعلق بهما اللذة ، متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء .

فمنها : ما يتعلق بالقوة الشهوية ، وهو كتكيف العضو الذائق ، بكيفية الحلاوة ، سواء : كانت مأخوذة عن مادة خارجية ، هى شيء حلو.

أو كانت حادثة فى العضو ، لا عن سبب خارج .

فإن كليهما فى إفادة اللذة متساويان .

ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام ، التذاذه بالوقاع ، حالة اليقظة .

وكذلك فى سائر الحواس الظاهرة .

وكمال الجوهر العاقل :

أن تتمثل فيه جلية الحق الأول ، قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه .

ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه ، مجردًا عن الشوب ، مُبتدأً فيه بعد الحق الأول ، بالجواهر العقلية العالية .

ومنها : ما يتعلق بالقوة الغضبية ، وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هى تصور غلبة ما ، أو تصور أذى حل بمغضوب عليه .

ومنها : ما يتعلق بالقوى الباطنية : كتكيف الوهم بصورة شىء يرجوه ، أو بصورة شىء يتذكره ، فيذكره .

وكذلك فى سائرها .

وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة ، وإدراكات حيوانية لها متفاوتة ، تتبعها لذات بحسبهما .

وللجوهر العاقل أيضًا كمال : وهو أن يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الأول ، بقدر ما يستطيعه.

فإن تعقل الحق الأول على ما هو عليه ، غير ممكن لغيره .

ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة : أعنى الوجود كله .

تمثلا يقينيًا ، خاليًا عن شوائب الظنون والأوهام ، على وجه ، لا يكون بين ذات العاقل ، وبين ما تمثل فيه ، تمايز .

بل يصير عقلا مستفاداً على الإطلاق .

ولا شك فى أن هذا الكمال خير بالقياس إليه ، وأنه مدرك لهذا الكمال ، ولحصول هذا الكمال له .

فإذن هو ملتذ بذلك .

وهذه هى اللذة العقلية .

ثم إذا قايسنا بين اللذتين ، أعنى :

العقلية .

ثم الروحانية السماوية .

والأجرام السماوية .

ثم ما بعد ذلك .

تمثلا لا يمايز الذات .

فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى ، بالفعل .

والحيوانية .

من حيث الكمية .

ومن حيث الكيفية .

وجدنا العقلية :

أقوى كيفية .

وأكثر كمية .

أما الأول : فلأن العقل يصل إلى كنه المعقول ، فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها ، كما هى .

الحس لا يدرك إلا كيفيات تقوم بسطوح الأجسام التى تحضره .

فإذن الإدراك العقلى خالص إلى الكنه ، عن الشوب .

والحس شوب كله .

وأما الثانى : فلأن عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى ، وذلك ؛ لأن أجناس الموجودات أنواعها غير متناهية ، وكذلك المناسبات الواقعة بينها .

والمدركات بالحواس محصورة فى أجناس قليلة ، وإن تكثرت فإنما تتكثر بالأشد والأضعف ، كالحلاوتين المختلفتين .

فإذا كانت الكمالات العقلية أكثر .

وإدراكاتها أتم .

كانت اللذة التابعة لهما ، أشد ؛ لأن نسبة اللذة إلى اللذة ، كنسبة الكمال إلى الكمال.

الإدراك إلى الإدراك .

وما سلف فهو الكمال الحيوانى .

والإدراك العقلى خالص إلى الكنه عن الشوب .

والحسى شوب كله .

وعدد تفاصيل العقلى لا يكاد يتناهى .

والحسية محصورة فى قلة . وإن كثرت فبالأَشد والأَضعف .

فإذن اللذة العقلية أشد وأتم من الحسية ، بل لانسبة لها إلى هذه .

والفاضل الشارح : أسند قوله :

[نسبة اللذة إلى اللذة ، نسبة المدرَك إلى المدرِك ، والإدراك إلى الإدراك] إلى الخطابة .

وليس كما قال ؛ فإن المحدود والحد ، يجب أن يكونا متطابقين ، فى قبول الشدة والضعف :

كالسواد الذى يحد بأنه : لون قابض للبصر .

ثم كان بعض الألوان أقبض للبصر من بعض ، فوجب أن يكون بعض ما ، هو سواد أشد من بعض .

وهذا موضع مذكور فى المواضع المتعلقة بالحدود ، من كتاب « طوبيقا » من المنطق .

وقد ذكر هناك :

[أنه موضع علمى]

وقال أيضاً :

[إنا نجد عند الأكل ، والشرب ، والوقاع ، حالة مخصوصة ، تعرف باللذة ،

ولا ندرى أهى إدراك ملائم . أم ليست .

وأنتم ما أقمتم عليه برهاناً .

بل ذكرتم أنا نعنى باللذة ، إدراك الملائم .

ثم ذكرتم أن العاقل يدرك الملائم ، فهو ملتذ به .

وهذا البحث لايستقيم بالعناية والتفسير ؛ لأنه ليس بلغوى .

ومعلوم أن نسبة اللذة إلى اللذة ، نسبة المدرَك إلى المدرِك ، والإدراك إلى الإدراك .

فنسبة اللذة العقلية ، إلى الشهوانية ، نسبة جلية الحق الأَول وما يتلوه ، إلى نيل كيفية الحلاوة .

وكذلك نسبة الإدراكين *

فعليكم أن تقيموا البرهان على أن حالة العاقل هى تلك الحالة بعينها ، حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية] .

ثم قال :

[ومما يبطل قولكم ، أن النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات ، مع أنها لاتجد اللذة العظيمة التى تصفونها .

فلو كانت الإدراكات نفس اللذات ، لكانت ملتذة كما كانت مدركة .

والقول بأن الاشتغال بتدبير البدن مانع من حصول اللذة ، قول بكون الشىء مانعاً عن حصول شىء ، عند حصوله] .

والجواب عن الأول :

أنهم لم يقولوا : إنا نعنى باللذة ، كذا ، كذا .

بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الأكل ، غير التى عند الشرب أو الوقاع ، مع وقوع اسم اللذة على جميعها ، حصلوا الأمر المشترك بينها ، وبين غيرها ، مما يناسبها ، ونفضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها ، فوجدوه :

حاصلاً فى كل صورة توصف باللذة .

وغير حاصل فى كل صورة لا توصف بها .

فعلموا أنه المراد من مفهوم اسم اللذة .

ثم لما وجدوا ذلك الأمر حاصلاً للعقل، حكموا بوجوده للعقل ؛ فإن ناقش مناقش فى إطلاق الاسم ، فلا مضايقة معه ، بعد ظهور المعنى .

الفصل العاشر

تنبيه

(١) الآن إذا كنت فى البدن وفى شواغله وعلائقه .

أو لم تشتق إلى كمالك المناسب .

أو لم تتألم بحصول ضده .

فاعلم أن ذلك منك ، لا منه .

وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت عليه *

وعن الثانى :

أنهم لم يقولوا : إن اللذة إدراك فقط ،

بل قالوا :

إنها إدراك مشروط بشرائط .

ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة ، لايكون مستجمعاً لتلك الشرائط .

مثلا : لايكون عالماً بأن حصول هذه العلوم خير له .

أو لايكون عالماً بها ، من جهة ما هى خير له .

ثم إنه إن استجمع الشرائط ، فلا نسلم أنه يكون عادم اللذة ؛ فإنا نرى كثيراً من المتعلمين الذين لم يتعلموا إلا مسائل معدودة ، يبتهجون بها أشد ابتهاج ، ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها ، على ملك الدنيا وما فيها ، فضلا عن لذة مطعوم أومنكوح ما .

(١) أقول : يريد أن ينبه على حل إشكال يرد فى هذا الموضع ، وهوأن يقال : كل قوة : تشتاق إلى كمالاتها المستبعة للذاتها .

أو تتألم بحصول أضداد تلك الكمالات لها .

كالباصرة :

فإنها تشتاق إلى النور .

الفصل الحادى عشر

تنبيه

(١) واعلم أن هذه الشواغل التى هى كما علمت من أنها : انفعالات ، وهيئآت تلحق النفس بمجاورة البدن .

وتتألم من الظلمة .

فإن كانت المعقولات كمالات للنفس الإنسانية . فما بالها :

لاتشتاق إلى حصولها ؟

ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها ؟

فذكر فى حله أن سبب :

فقدان الاشتياق .

وعدم التألم بالجهل .

راجع إلينا ، لا إلى المعقولات .

موجود فينا ، غير متعلق بها .

وأحال بيانه إلى ما سبق ؛ وهو :

أن اشتغال النفس بالمحسوسات ، يمنعها عن الالتفات إلى المعقولات .

وما لم تقبل عليها ، لم تجد ذوقاً لها ، فلم يحصل لها شوق إليها .

وأما أضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة .

وكانت النفس مشتغلة بغيرها ، لم تكن مدركة لها ، متألمة بها .

(١) أقول : يريد أن ينبه على بقاء الأمور — المضادة لكمالات النفس الإنسانية ، التى هى أسباب الشقاوة — معها بعد الموت .

وعلى حصول التألم بها حينئذ ؛ لحصول سببه .

وعلى أن تلك الآلام أشد من الآلام البدنية .

وألفاظه ظاهرة .

إن تمكنت بعد المفارقة ، كنت بعدها ، كما كنت قبلها .

لكنها تكون كالآلام متمكنة . كان عنها شغل ، فوقع إليها فراغ ، فأُدركت من حيث هى منافية .

وذلك الألم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة ، وهو ألم النار الروحانية ، فوق ألم النار الجسمانية *

الفصل الثانى عشر

تنبيه

(١) ثم اعلم:

أن ما كان من رذيلة النفس ؛ من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذى يرجى بعد المفارقة .

---

(١) أقول : يريد بيان مراتب الأشقياء .

ونقدم لذلك مقدمة ، وهى أن نقول :

فوات كمالات النفس يكون لامحالة لعدم استعدادها .

وعدم استعدادها يكون :

إما لأمر عدمى : كنقصان غريزة العقل .

أو وجودى : كوجود الأمور المضادة للكمالات فيها .

وهى :

إما راسخة .

أو غير راسخة .

فهو غير مجبور .

وما كان بسبب غواش غريبة .

فيزول ، ولا يدوم بها التعذيب *

فهذه أقسام ثلاثة ، تشترك فى كونها رذائل ، وهى أسباب النقصان .

وكل واحد منها يكون :

إما بحسب القوة النظرية .

وإما بحسب القوة العملية .

فتصير ستة :

فالذى يكون بسبب نقصان الغريزة ، بحسب القوتين معاً ، فهو غير مجبور بعد الموت ، ولا يكون بسببها تعذيب .

وهو الذى ذكره الشيخ .

والذى يكون بحسب القوة النظرية ، ويكون راسخاً ، فهو أيضاً غير مجبور ، لكن يدوم به التعذيب ؛ لأنه الجهل المركب المضاد لليقين ، الذى صار صورة للنفس ، غير مفارقة لها .

والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحاً فى هذا الفصل ، لكنه أيضاً داخل بوجه تحت النقصان الذى حكم الشيخ عليه :

بأنه غير مجبور .

والثلاثة الباقية ، أعنى :

النظرية ، غير الراسخة ، كاعتقادات العوام .

والمقلدة .

والعملية :

الراسخة وغير الراسخة .

كالأخلاق والملكات .

الرديئة المستحكمة .

وغير المستحكمة .

الفصل الثالث عشر

تنبيه

(١) واعلم أن رذيلة النقصان إنما تتـأذى بها النفس الشيقة إلى الكمال .

وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب .

فهى التى تكون بسبب غواش غريبة .
وجميعها يزول بعد الموت :
إما لعدم رسوخها .
وإما لكونها هيأة مستفادة من الأفعال والأمزجة ، فتزول بزوالها .
لكنها تختلف :
فى شدة الرداءة
وضعفها .
وفى سرعة الزوال .
وبطئه .
ويختلف التعذيب بها بعد الموت .
فى الكم .
والكيف .
بحسب الاختلافين

(١) أقول : يريد أن يميز فى هذا الفصل :
بين الناقصين ، المتعذبين بنقصانهم .
سواء دام تعذيبهم به .
أو لم يدم .

والبله بجنبة من هذا العذاب ، وإنما هو للجاحدين ، والمهملين ، والمعرضين عما أُلمع به إليهم ، من الحق .

فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء *

وبين الناقصين الذين لايتعذبون بنقصانهم .
فنقول :
النفس الساذجة الصرفة لايكون لها شوق إلى كمالاتها ؛ لأنها لم تعرفها أصلا .
فإن الحكم بأن للنفوس كمالات حقيقية ، ليس بأولى .
والتى لها شوق إليها ، فهى التى عرفت بالاكتساب النظرى ، أن لها كمالا ما .
ثم إنها إن لم تكتسب الكمال ؛ فلا يخلو :
إما أنها اكتسبت ما يضاد الكمال ، فصارت جاحدة لكمالها ، من حيث الماهية ، وإن كانت معترّفة به من حيث الأنية .
أو اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له ، فصارت معرضة عنه .
أو لم تشتغل بشيء من العلوم ، لكنها تكاسلت فى اقتناء الكمال ، فصارت مهملة إياه .
فهؤلاء أصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم ؛ لاشتياقهم إلى الكمال الفائت عنهم :
وإنما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظرى قاصر عن الوصول إلى المشتاق إليه ، وهو فطانتهم البتراء .
وأسوأهم حالا الجاحدون ، وهم الذين يتعذبون دائماً فقط .
وأما أصحاب النفوس الساذجة ، فهم الذين وسمهم الشيخ
[بالبُلْه] .
والأبله : فى اللغة ، هو الذى غلب عليه سلامة الصدر ، وقلة الاهتمام .
يقال : عيش أبله : أى قليل الغموم .
فهؤلاء لايتعذبون ؛ لأنهم غير عارفين بكمالاتهم ، غير مشتاقين إليها .

الفصل الرابع عشر

تنبيه -

(١) والعارفون المتنزهون ، إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى ، وحصلت لهم اللذة العليا .

وقد عرفتها *

واعترض الفاضل الشارح بأن :

[النفوس ذوات العقائد الباطلة ، الجازمة بأنها حقة ؛ إذا فارقت الأبدان :

فإن جاز أن يزول عنها ذلك الجزم ، فليجز زوال العقائد الباطلة عنها أيضاً . وحينئذ تصير من أهل السعادة .

وإن لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها ، كما لم يكن قبل الموت ، فلا تكون مشتاقة متعذبة] .

والجواب : أن النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها، على ما هي عليه .

فإنها إنما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته . ووجدان ما أدركته ، على الوجه الذى أدركته .

فكأنها كانت ذوات إدراك فقط ، فصارت مع ذلك ذوات نيل ، وتم بذلك التذاذها .

وأما التى تمثلت أضداد الكمال فيها ، واعتقدت أنها كمال ، ورجت الوصول إلى ما أدركته ، فإنها لا محالة تفقد بعد الموت مارجته ، فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول إليه ؛ لا بزوال الجزم عنهم .

(١) أقول : يريد بالعارف :

الكامل بحسب القوة النظرية .

الفصل الخامس عشر

تنبيه

(١) وليس (هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه ، والنفس فى البدن ، بل المنغمسون فى تأمل الجبروت ، المعرضون عن الشواغل ، يصيبون وهم فى الأبدان ، من هذه اللذة ، حظًّا وافرًا ، قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء *

وبالمتنزه :

الكامل بحسب القوة العملية .

فإن كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية .

وإطلاق الدرن على الهيئات البدنية ، استعارة لطيفة ؛ فإنها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام ، كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام .

وإنما قال : [خلصوا إلى عالم القدس] .

لأنهم كانوا ذوى علم به ، فصاروا ذوى عيان له ، فكأنهم كانوا قد ذهبوا إلى ذلك العالم ، ولكن لا بالكلية ؛ فذهبوا الآن بالكلية ، وحصلت لهم اللذة العليا التى ذكرها من قبل بهذا الوصول :

(١) أقول : هذا إخبار عن وجود اللذة الحقيقية ، قبل الموت .

وتنبيه عليه ، بالقياس العقلي .

وإنما يتحقق من هو ميسر له .

وألفاظه غنية عن الشرح .

الفصل السادس عشر

تنبيه

(١) والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ، ولم يفظظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية ، إذا سمعت ذكرًا روحانيًّا ، يشير إلى أحوال المفارقات ، غشيها غاش شائق ، لا يعرف سببه ، وأصابها وجد مبرح ، مع لذة مفرحة ، يفضى ذلك بها إلى حيرة ودهش ، وذلك للمناسبة .

وقد جرب هذا تجريباً شديدًا .

وذلك من أفضل البواعث .

ومن كان باعثه إياه ، لم يقتنع إلا بتتمة الاستبصار .

---

(١) أقول : يريد بالنفوس السليمة ، التى هى على الفطرة ، النفوس التى لم ينتقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق .

ولم يفظظها : أى لم يغلظها .

والفظ من الرجال : الغليظ .

والجاسية : الشديدة الصلبة .

يقال : جسأت يده — بالهمزة — أى صلبت .

وغشيها : أى غطاها .

ووجد مبرح : أى شديد .

يقال ضربه ضرباً مبرحاً ، أى بشدة .

وبرّح به الأمر : أى جَهَدَهُ .

والمنافسة : الرغبة فى الشىء على وجه المباراة فى الكرم .

ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة ، أقنعه — ما بلغه — الغرض .

فهذه حال لذة العارفين* .

الفصل السابع عشر

تنبيه

(١) وأما البله فإنهم إذا تنزهوا ، خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم .

ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم .

والمقصود من هذا الفصل : بيان حال المستعدين للكمال .

ومعنى قوله : [ومن كان باعثه إياه] أى من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال .

لم يقنع الا بالوصول التام إليه .

ومن كان باعثه شيئاً غير ذلك ، وقف عند حصول غرضه .

(١) أقول: لما فرغ من بيان أحوال :

النفوس الكاملة .

والمستعدة للكمال .

والجاهلة بالميعاد .

أراد أن يبين حال النفوس الخالية

عن الكمال .

وعما يضاده .

ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً ، أو ما يشبهه .

ولعل ذلك يفضى بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين .

وهى نفوس البله .

فى هذا الفصل .

واعلم : أن من القدماء من زعم أنها تفنى ؛ لأن النفس إنما تبقى بالصور المرتسمة فيها .

فالخالية عنها ، معطلة .

ولا معطل فى الوجود .

ولكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضى نقض هذا المذهب .

ثم القائلون ببقائها ، قالوا :

إنها تبقى غير متأذية لخلوها عن أسباب التأذى . والخلاص ، فوق الشقاء .

فإذن هى فى سعة من رحمة الله تعالى .

ويوافق هذا المذهب ما ورد فى الخبر ، وهو قوله عليه السلام :

[أكثر أهل الجنه البله] .

ثم إنها لايجوز أن تكون معطلة عن الإدراك ، وكانت مما لايدرك إلا بآلات جسمانية.

فذهب بعضهم إلى أنها تتعلق بأجسام أخر ، ولا يخلو : إما أن لا تصير مبادئ صورة لها .

وهذا ما ذكره الشيخ ومال إليه .

أو تصير ، فتكون نفوساً لها .

وهذا هو القول بالتناسخ الذى سيبطله الشيخ .

أما المذهب الأول : فقد أشار إليه الشيخ ، فى كتاب « المبدأ والمعاد » وذكر :

[أن بعض أهل العلم ، ممن لا يجازف فيما يقول] .

وأظنه يريد الفارابى . [قال : قولا ممكناً ، وهو : أن هؤلاء إذا فارقوا البدن ، وهم بدنيون لايعرفون غير البدنيات . وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان ، فيشغلهم التعلق بها عن الأشياء البدنية .

(٢) فأما التناسخ فى أجسام من جنس ما كانت فيه ، فمستحيل ، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه ، وقارنتها النفس المستنسخة .

أمكن أن يعلقهم تشوقهم إلى البدن ، ببعض الأبدان ، التى من شأنها أن تتعلق بها الأنفس : لأنها طالبة بالطبع . وهذه مهيأة .

وهذه الأبدان ليست بأبدان : إنسانية . أو حيوانية .

لأنه لا يتعلق بها إلا ما يكون نفساً لها .

فيجوز أن تكون أجراماً سماوية .

لا بأن تصير هذه الأنفس : أنفساً لتلك الأجرام أو مدبرة لها .

فإن هذا لايمكن .

بل تستعمل تلك الأجرام لإمكان التخيل .

ثم تتخيل الصورة التى كانت معتقدة عنده ، وفى وهمه .

فإن كان اعتقاده فى نفسه وأفعاله ، الخير ، شاهدت الخيرات الأخروية ، على حسب ما تخيلتها .

وإلا شاهدت العقاب] .

كذلك قال . [ويجوز أن يكون هذا الجرم متولداً من الهواء والأدخنة ، ولا يكون مقارناً لمزاج الجوهر المسمى روحاً ، الذى لا يشك الطبيعيون أن تعلق النفس به ، لا بالبدن].

فهذا ما ذكره فى الكتاب المذكور.

ولولا مخافة التطويل ، لأوردته بعبارته .

والشيخ جوز بعد ذلك أن يفضى التعلق المذكور بهم إلى الاستعداد للاتصال المسعد ، الذى للعارفين .

ولى فى أكثر هذه المواضع نظر.

(٢) أقول : وهذا هو المذهب الثانى

وقد أورد على إبطاله حجتين :

إحداهما : أن يقال لما ثبت أن تهيؤ الأبدان يوجب إفاضة وجود النفوس من العلل

فكان لحيوان واحد نفسان .

ثم ليس يجب أن يتصل كل فناءٍ بكون .

ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام ، عدد ما يقارنها من النفوس .

ولا أن تكون عدة نفوس مفارقة ، تستحق بدناً واحداً .

المفارقة ؛ ثبت أن كل مزاج بدنى ، يحدث ؛ فإنما يحدث معه نفس لذلك البدن .
فإذا فرضنا أن نفساً تناسختها أبدان ، كان للبدن المستنسخ نفسان :
إحداهما : المستنسخة .

والثانية : الحادثة معه .

فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان .
وهذا محال .

لأن النفس هى التى تدبر البدن ، وتتصرف فيه ، وكل حيوان يشعر بشىء واحد يدبر بدنه ، ويتصرف فيه .

وإن كان هناك نفس أخرى لايشعر الحيوان بها ، ولا هى بذاتها ، ولا تتصرف فى البدن .

فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن .

فلا تكون نفساً له .

هذا خلف .

والحجة الثانية : أن يقال : النفس المستنسخة :

إما أن تتصل بالبدن الثانى ، حال فساد البدن الأول .

أو تتصل به قبله بزمان .

أو بعده بزمان .

فإن اتصلت به فى تلك الحالة :

فإما أن يكون البدن الثانى قد حدث فى تلك الحالة . أو يكون قد حدث قبله .

وإن كان قد حدث فى تلك الحالة :

فتتصل به .

أو تتدافع عنه متمانعة .

ثم ابسط هذا ، واستغن بما تجده فى مواضع أخر لنا *

فإما أن يكون عدد النفوس المفارقة ، وعدد الأبدان الحادثة ، فى جميع الأوقات ، متساوية .

أو يكون عدد النفوس أكثر .

أو يكون أقل .

وعلى التقدير الأول : يجب أن يتصل كل فناء بدن ، بكون بدن آخر ، ويجب أيضاً أن يكون عدد الكائنات من الأبدان ، عدد الفاسدات منها .

وهما محالان ، فضلا عن أن يكونا واجبين .

وعلى التقدير الثانى : تكون النفوس المجتمعة على بدن واحد :

إما متشابهة فى استحقاق الاتصال به . أو مختلفة .

والأول يقتضى : إما اتصال الكل به ؛ فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة ، وقد مر بطلانه .

وإما أن تتدافع وتتمانع ، فيبقى الكل غير متصل ببدن ، بعد فساد البدن الأول .
وقد فرضناها متصلة . هذا خلف .

والثانى : يقتضى اتصال البعض ، وبقاء البعض غير متصل . ويعود الخلف .

وعلى التقدير الثالث : لايخلو :

إما أن تتصل نفس واحدة بأبدان أكثر من واحد ، حتى يكون حيوان واحد ، هو بعينه غيره . وهذا محال .

أو تبقى بعض الأبدان المستعدة للنفس ، بلا نفس .

وهو أيضا محال .

أو تتصل بعض النفوس ببعض الأبدان ، ويحدث للبعض الآخر نفوس أخر .
ويلزم منه محالان :

أحدهما : اتصال تلك النفوس ببعض تلك الأبدان ، دون بعض من غير أولوية .
والثانى : حدوث نفوس لبعض الأبدان المستحقة ، دون بعض ، من غير أولوية .

* * *

الفصل الثامن عشر

إشارة

(١) أجلُّ مبتهج بشىء ، هو الأول ، بذاته : لأنه أشد الأشياء إدراكاً ، لأشد الأشياء كمالا ، الذى هو برئ عن طبيعة الإمكان والعدم .

وهما منبعا الشر .

ولا شاغل له عنه .

وإن اتصلت النفس المفارقة ببدن ، قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لايخلو :
إما أن يكون ذا نفس أخرى أولا يكون .
ويلزم على الأول اتصال نفسين ببدن واحد .
وعلى الثانى وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها .

* * *

وأما إن اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان :
فجواز كونها معطلة فى زمان ، يقتضى جواز ذلك فى سائر الأزمنة ، ولا نحتاج إلى القول بالتناسخ . وأيضا لا يخلو :
إما أن يكون اتصالها ببدن موقوفاً على حدوث مزاج مستعد ، أولم يكن .
ويلزم على الأول : حدوث نفس أخرى ، مع حدوث ذلك المزاج . وتعود المحالات المذكورة .
وعلى الثانى : أن يتخصص اتصالها بزمان، دون زمان ، مع تساوى الأزمنة بالنسبة إليها .
وهو محال . وههنا تمت الحجة الثانية .
والشيخ قد أشار إلى هذه الأقسام بقوله : [ثم ابسط هذا] يعنى البرهان الثانى .
وإلى الأصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة ، بقوله :
[واستعن بما تجده فى مواضع أخر لنا] .

(١) أقول : لما فرغ من بيان أحوال الناس فى المعاد ، وقد تقرر فيما مضى ، أن وقوع اللذة ، على ما يطلق عليه معناها ، ليس بالتساوى .

والعشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما .

والشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج ، إذا كانت الصورة . متمثلة من وجه ، كما تتمثل فى الخيال .

غير متمثلة من وجه ، كما يتفق أن لا تكون متمثلة فى الحس .

حتى يكون تمام التمثيل الحسى ، للأمر الحسى .

فكل مشتاق :

فإنه قد نال شيئاً ما .

وفاته شىء ما .

أراد أن يبين ترتيب الجواهر العاقلة فى ذلك .
فذكر أنها مترتبة فى خمس مراتب :
أولها : مرتبة الواجب الأول تعالى .
وإنما ترك لفظة اللذة ، واستعمل بدلها الابتهاج ؛ لأن إطلاقها على الواجب الأول ، وما يليه ، ليس بمتعارف عند الجمهور .
وإنما كان الأول أجل مبتهج بشىء .
لأن كماله هو الكمال الحقيقى لا غير .
وإدراكه هو الإدراك التام فقط .
فعلى القاعدة المذكورة ، يكون ابتهاجه بذاته ، أكمل الابتهاجات على الإطلاق .
واعلم : أن كل خير مؤثَر .
وإدراك المؤثَر ، من حيث هو مؤثَر ، حب له .
والحب إذا أفرط ، سمى عشقاً .
وكلما كان الإدراك أتم .
والمدرك أشد خيرية .

وأما العشق فمعنى آخر .

والأَول عاشق لذاته ، معشوق لذاته ؛ عُشق من غيره ، أو لم يُعشق .

ولكنه ليس لا يعشق من غيره . بل هو معشوق لذاته .

من ذاته .

ومن أَشياءَ كثيرة ، غيره .

كان العشق أشد .

والإدراك التام ، لايكون إلا مع الوصول التام .

فالعشق التام ، لايكون إلا مع الوصول التام .

ويكون ذلك — على مامر — : لذة تامة .

وابتهاجا تامًّا .

فإذن العشق الحقيقى : هوالابتهاج بتصورحضور ذات ما . هى المعشوقة .

ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق ، وربما يشتبه أحدهما بالآخر .

أشار إلى الشوق أيضًا .

وذكر أنه : الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج .

ولا يتصور ذلك إلا إذا كان المعشوق :

حاضراً ، من وجه .

غائباً من وجه .

ثم أثبت العشق الحقيقى للأول تعالى ، لحصول معناه هناك .

فإنه الخير المطلق .

وإدراكه لذاته أتم الإدراكات .

ولم يتحاش عن إطلاق هذا اللفظ عليه ، وإن كان غير مستعمل عند الجمهور ؛ لأنه مستعمل فى عرف الإلهيين من الحكماء ، والمحققين من أهل الذوق .

(٢) ويتلوه المبتهجون به ، وبذواتهم ، من حيث هم مبتهجون به .

وهم الجواهر العقلية القدسية .

فليس ينسب إلى الأول الحق .

ونزهه تعالى عن الشوق ؛ إذ لا يمكن أن يغيب عنه شىء .

وبيّن أنه عاشق لذاته ، معشوق لذاته ، من غير وقوع كثرة فيه .

وأنه معشوق أيضًا لغيره ، بحسب إدراك الغير له .

واعترض الفاضل الشارح :

[بأن الحب :

إن كان هوالإدراك ، كان قولكم :

إدراك الكامل يوجب حبه .

استدلالاً بالشىء على نفسه .

وإن كان غيره ، كان إدراك الأول لكماله ، مخالفًا لإدراك غيره لكمال آخر .

والمختلفات لا يجب اشتراكها فى الأحكام .

فإذن يجوز أن يكون إدراك الغير موجباً للحب .

وإدراكه تعالى غير موجب له] .

والجواب : أن الحب ليس هوالإدراك فقط .

بل هوإدراك المؤثَر ، من حيث هومؤثَر .

وإدراك الكمال ، إنما يوجب حبه ، لكون الكمال مؤثَرًا .

ولما كان الكمال ، وإدراكه ، موجودين للأول تعالى ، حكموا بثبوت الحب هناك .

(٢) هذه هى المرتبة الثانية .

وهى مرتبة العقول .

وإنما لم ينسب الشوق إليها لبراءتها عن القوة .

ولا إلى التالين من خُلَّص أوليائه القديسين .

شوق .

(٣) وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين .

فهم ، من حيث هم عشاق ، قد نالوا نيلا ما ، فهم ملتذون .

ومن حيث هم مشتاقون ، فقد يكون لأصناف منهم أذى ما .

ولما كان الأذى من قِبَله ، كان أذى لذيذًا .

وقد تُحاكِي مثلَ هذا الأذى ، من الأمور الحسية محاكاةً بعيدة جدًّا ، حالُ أذى الحِكةِ ، والدغدغة .

فلربما خيل ذلك شيئاً بعيدًا منه .

---

(٣) أقول : وهذه هى المرتبة الثالثة .
وهى مرتبة :
النفوس الناطقة الفلكية .
والكاملة الإنسانية ، ما دامت فى الأبدان .
وقد أثبت لهم العشق والشوق معـًا .
وبحسب الشوق ، الأذى .
وذكر أن الأذى لما كان من قبل المعشوق ، كان أذى لذيذاً .
والأذى الذى يصل من المعشوق إلى العاشق ، إنما يكون عنده لذيذاً ؛ لأنه يتصور وصول أثر المعشوق به إليه ؛ ووصول الأثر ، أثر الوصول .
وشبه هذا الأذى اللذيذ ، بأذى الحكة والدغدغة .
ثم ذكر أن ذلك تشبيه بعيد .
وذلك لوجهين :
أحدهما : أن الأذى واللذة فى الدغدغة جسمانيان .

ومثل هذا الشوق مبدأُ حركة ما ، فإن كانت تلك الحركة مخلِّصة إلى النيل ، بطل الطلب ، وحقت البهجة .

والنفوس البشرية ، إذا نالت الغبطة العليا ، فى حياتها الدنيا ، كان أجلُّ أحوالها ، أن تكون عاشقة مشتاقة ، لا تتخلص عن علاقة الشوق ، اللهم فى الحياة الأُخرى .

(٤) ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية ، مترددة :

بين جهتى الربوبية .

والسفالة على درجاتها .

ثم يتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة ، التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة*

وههنا عقليان .
والثانى : أن الأذى واللذة فى الدغدغة متباينان فى الوجود والحس ، لايميز بينهما لتعاقبهما ، فيتخيلهما معاً .
وههنا متحدان .
والباقى ظاهر .
(٤) أقول : وهاتان المرتبتان هما الباقيتان .
وهما مرتبا النفوس الناطقة :
المتوسطة .
والناقصة .
والشوق فى المرتبة الأخيرة ، هوسبب تأذيها فى المعاد ، على ما مر ، وألفاظه ظاهرة .

الفصل التاسع عشر

تنبيه

(١) فإذا نظرت فى الأُمور وتأملتها ، وجدت لكل شىء من الأَشياء الجسمانية : كمالا ، يخصه .

وعشقاً إراديًّا ، أو طبيعيا ، لذلك الكمال .

وشوقاً طبيعيًّا أَو إراديا إليه إذا ما فارقه ، رحمة من العناية الأولى على النحو الذى هى به عناية .

فهذه جملة ، وتجد فى العلوم المفصلة لها ، تفصيلا *

---

(١) أقول : لما فرغ من بيان مقاصده ، وقد تقرر فى أثناء ذلك :

ثبوت العشق للجواهر العاقلة . والشوق لبعضها .

أراد أن ينبه على ثبوتهما لباقى النفوس والقوى الجسمانية ، فذكر ذلك إجمالا ، وأحال التفصيل على العلوم المفصلة ، المشتملة على إثبات الكمالات :

الأولى والثانية لجميع أنواع الأجسام : البسيطة والمركبة .

وكيفية حركاتها نحوها : بالإرادة والطبيعة .

وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثَرة عندها ، فهى عاشقة بالقياس إليها .

ومشتاقة إليها إذا فارقتها .

وألفاظه ظاهرة .

وللشيخ رسالة لطيفة فى العشق ، بين فيها سريانه فى جميع الكائنات * .

---

* ولعلى — إن ساعد الحظ وواتى الأجل — أحققها فهى عندى منسوخة من أصل فى دار الكتب المصرية . (المحقق)

النمط التاسع

فى مقامات العارفين*

الفصل الأول

تنبيه

(١) إن للعارفين مقامات ودرجات يُخصون بها وهم فى حياتهم الدنيا ، دون غيرهم ، فكأَنهم وهم فى جلابيب من أَبدانهم ، قد نضوها وتجردوا عنها ، إلى عالم القدس .

---

* لما أشار فى النمط المتقدم إلى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها ، على مراتبها .

أراد أن يشير فى هذا النمط إلى أحوال أهل الكمال من النوع الإنسانى ، ويبين كيفية ترقيهم فى مدارج سعاداتهم .

ويذكر الأمور العارضة لهم فى درجاتهم .

وقد ذكر الفاضل الشارح أن فى هذا الباب أجل ما فى هذا الكتاب ، فإنه رتب فيه علوم الصوفية ، ترتيباً ما سبقه إليه مَن قبله ، ولا لحقه مَن بعده .

(١) أقول : الجلباب : الملحفة .

والجلباب : ما يتغطى به من ثوب وغيره .

ونضا الثوب : خلعه .

والمراد من قوله :

[فكأنهم وهم فى جلابيب من أبدانهم ، قد نضوها ، وتجردوا عنها إلى عالم القدس] .

ولهم أمور خفية فيهم .

وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها . ويستكبرها من يعرفها .

ونحن نقصها عليك .

(٢) وإذا قرع سمعك فيما يقرعه ، وسرد عليك فيما تسمعه ، قصة لسلامان ، وأبسال .

أن نفوسهم الكاملة ، وإن كانت فى ظاهر الحال ، ملتحفة بجلابيب الأبدان ، لكنها كأنْ قد خلعت تلك الجلابيب ، وتجردت عن جميع الشوائب المادية ، وخلصت إلى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة ، عن النقصان والشر .

ولهم أمور خفية فيهم :

هى مشاهداتهم لما تعجز عن إدراكه الأوهام ، وتكل عن بيانه الألسنة .

وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت .

وهو المراد من قوله عز من قائل :

[فَلا تعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخفِى لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ]

وأمور ظاهرة عنهم ، هى آثار كمال ، وإكمال ، تظهر من أقوالهم وأفعالهم .

وآيات تختص بهم ، التى من جملتها ما يعرف :

بالمعجزات .

والكرامات .

وهى أمور : [يستنكرها من ينكرها .

أى لايسكن إليها قلب من لا يعرفها ، ولا يقربها .

[ويستكبرها من يعرفها] .

أى يستعظمها من يقف عليها ويقربها

(٢) أقول : سَرَدَ الحديث : أتى به على وِلائه .

وفلان يسرد الحديث : إذا كان جيد السياق له .

فاعلم أن « سلامان » مثل ضرب لك .

و « سلامان » شجرة ، واسم لموضع ، وهو أيضاً من أسماء الرجال .

و « الإبسال » : التحريم .

وأبسلت فلاناً : إذا أسلمته للهلكة ، وأرهنته .

والبَسْلُ : الحبس والمنع .

وقيل : البسل : اللحى واللوم .

قال الفاضل الشارح فى هذا الموضع :

[إن ما ذكره الشيخ :

ليس من جنس الأحاجى التى يذكر فيها ، ما يختص مجموعها بشىء اختصاصاً بعيداً عن الفهم ، فيمكن الاهتداء منها إليه .

ولا هى من القصص المشهورة .

بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الأمور.

وأمثال ذلك مما يستحيل أن يستقل العقل بالوقوف عليه .

فإذن تكليف الشيخ حله يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب] .

قال :

[وأجود ما قيل فيه أن المراد :

بـ « سلامان » : آدم عليه السلام .

و بـ « أبسال » الجنة .

فكأنه قال : المراد بآدم : نفسك الناطقة .

وبالجنة : درجات سعادتك .

وبإخراج آدم من الجنة ، عند تناول البُر : انحطاط نفسك عن تلك الدرجات ، عند التفاتها إلى الشهوات] .

وأقول : كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ، وتكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب ما ، لمطلوب لا يناله إلا شيئاً ، فشيئاً .

وأن « إبسالا » مثل ضرب لدرجتك فى العرفان إن كنت من أهله .

ويظفر بذلك النيل ، على كمال بعد كمال ،

يمكن :

تطبيق « سلامان » على ذلك الطالب ؛

وتطبيق « أبسال » على مطلوبه ذلك .

وتطبيق ما جرى بينهما من الأحوال ، على الرمز الذى أمر الشيخ بحله .

ويشبه أن تكون تلك القصة من قصص العرب ؛ فإن هاتين اللفظتين قد تجريان فى أمثالهم ، وحكاياتهم .

وقد سمعت بعض الأفاضل بـ « خراسان » يذكر أن ابن الأعرابى أورد فى كتابه الموسوم بـ : [النوادر]

قصة ذُكر فيها رجلان ، وقعا فى أسر قوم :

أحدهما مشهور بالخير ، اسمه « سلامان » .

والآخر مشهور بالشر ، من قبيلة جُرهم .

فَفُدى « سلامان » لشهرته بالسلامة ، وأنقذ من الأسر .

وأُبْسِلَ الجُرهمى ، لشهرته بالشرارة ؛ حتى هلك .

وسار منهما فى العرب مثل يذكر فيه :

خلاص « سلامان »

وإبسال صاحبه .

وأنا لا أتذكر ذلك المثل ، ولم يتفق لى مطالعة القصة من الكتاب المذكور ، وهى على الوجه الذى سمعته ، غير مطابقة للمطلوب ههنا ، لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين فى نوادر وحكايات العرب .

فإن كان ذلك كذلك ، ف « سلامان » و « أبسال » ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الأمور ، وكلف غيره معرفة ما وضعه .

ثم حل الرمز إن أطقت *

بل هو ذكر أنك سمعت تلك القصة ، فافهم من لفظتى « سلامان » و « أبسال » المذكورتين فيها .

نفسك .

ودرجتك فى العرفان .

ثم اشتغل بحل الرمز ، وهو سياقة القصة ، تجدها مطابقة لأحوال العارفين .

فإذن الأمر بحل الرمز ليس تكليفاً بمعرفة الغيب ، إنما هو موقوف على استماع تلك القصة ، وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه . والاهتداء إليه .

ثم إنى أقول : قد وقع لى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان إلى :

« سلامان »

و « أبسال »

إحداهما : وهى التى وقعت أولا ، إلىّ ، ذُكر فيها أنه كان فى قديم الدهر ، ملك :

لـ « يونان »

و « الروم »

و « مصر »

وكان يصادقه حكيم ، فتح بتدبيره له ، جميع الأقاليم ، وكان الملك يريد ابناً يقوم مقامه ، من غير أن يباشر امرأة . فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته فى غير رحم امرأة ، ابن له ، وسماه « سلامان » .

وأرضعته امرأة ، اسمها « أبسال » وربته .

وهو بعد بلوغه عشقها ، ولا زمها ،

وهى دعته إلى نفسها ، وإلى الالتذاذ بمعاشرتها .

ونهاه أبوه عنها ، وأمره بمفارقتها ، فلم يطعه .

وهربا معاً إلى ما وراء بحر المغرب .

وكان للملك آلة يطلع بها على الأقاليم ، وما فيها ، ويتصرف فى أهلها ، فاطلع بها عليهما ، ورق لهما ، وأعطاهما ما عاشا به ، وأهملهما مدة .

. . . .

ثم إنه غضب من تمادى « سلامان » فى ملازمة المرأة ، فجعلها بحيث يشتاق كل إلى صاحبه ، ولا يصل إليه ، مع أنه يراه ، فتعذبا بذلك ، وفطن « سلامان » به ، ورجع إلى أبيه معتذراً .

ونبهه أبوه على أنه لا يصل إلى الملك الذى رشح له ، مع عشقه « أبسال » الفاجرة ، وإلفه لها .

فأخذ « سلامان » و « أبسال » كل منهما يد صاحبه ، وألقيا نفسيهما فى البحر ، فخلصته روحانية الماء بأمر الملك ، بعد أن أشرف على الهلاك .

وغرقت « أبسال » .

واغتم « سلامان » ففزع الملك إلى الحكيم فى أمره ، فدعاه الحكيم وقال : أطعنى ، أوصل « أبسالا » إليك .

فأطاعه ، وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك ، رجاء وصالها ، إلى أن صار مستعداً لمشاهدة صورة « الزهرة » فأراها الحكيم له ، بدعوته لها ، فشغفها حباً ، وبقيت معه أبداً ، فنفر عن خيال « أبسال » واستعد للملك بسبب مفارقتها ، فجلس على سرير الملك .

وبنى الحكيم الهرمين ، بإعانة الملك .

واحد للملك .

وواحد لنفسه .

ووضعت هذه القصة ، مع جثتيهما ، فيهما ، ولم يتمكن أحد من إخراجها ، غير أرسطو ؛ فإنه أخرجها بتعليم أفلاطون ، وسد الباب .

وانتشرت القصة ، ونقلها حنين بن إسحاق ، من اليونانى إلى العربى .

وهذه قصة اخترعها أحد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ إليه ؛ على وضع لايتعلق بالطبع .

وهى غير مطابقة لذلك .

لأنها تقتضى أن يكون الملك : هو العقل الفعال .

والحكيم هو الفيض الذى يفيض عليه مما فوقه .

. . . .

و « سلامان » هو النفس الناطقة ؛ فإنه أفاضها من غير تعلق بالجسمانيات .

و « أبسال » هو القوة البدنية الحيوانية التى بها تستكمل النفس ، وتألفها .

وعشق « سلامان » لـ « أبسال » ميلها إلى اللذات البدنية .

ونسبه « أبسال » إلى الفجور ، تعلقها بغير النفس المتعينة بمادتها ، بعد مفارقة النفس :

وهربهما إلى ما وراء بحر المغرب ، انغماسهما فى الأمور الفانية البعيدة عن الحق .

وإمهالهما مدة مرور زمان عليهما ، لذلك .

وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان ، وهما متلاقيان ؛ بقاء ميل النفس مع فتور القوى ، عن أفعالها ، بعد سن الانحطاط .

ورجوع « سلامان » لأبيه ؛ التفطن للكمال ، والندامة على الاشتغال بالباطل .

وإلقاء نفسيهما فى البحر ، تورطهما فى الهلاك .

أما البدن : فلانحلال القوى والمزاج .

وأما النفس : فلمشايعتها إياه .

وخلاص « سلامان » ؛ بقاؤها بعد البدن ، واطلاعه على صورة « الزهرة » التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية ، وجلوسه على سرير الملك ؛ وصولها إلى كمالها الحقيقى .

والهرمان الباقيان على مرور الدهر ؛ الصورة والمادة الجسمانيتان ، فهذا تأويل القصة .

و « سلامان » مطابق لما عنى الشيخ .

وأما « أبسال » فغير مطابق ؛ لأنه أراد به درجة العارف فى العرفان .

فههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال .

فبهذا الوجه ، ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ .

وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها .

* * *

وأما القصة الثانية : وهى التى وقعت إلىّ ، بعد عشرين سنة من إتمام الشرح .

وهى منسوبة إلى الشيخ ، وكأنها هى التى أشار الشيخ إليها ؛ فإن أبا عبيدة الجرجانى ، أورد فى فهرست تصانيف الشيخ :

ذكر قصة « سلامان وأبسال » ، له .

وحاصل القصة :

أن « سلامان » و « أبسال » كانا أخوين شقيقين .

وكان « أبسال » أصغرهما سنًّا : وقد تربى بين يدى أخيه ، ونشأ صبيح الوجه ، عاقلا ، متأدبًا ، عالما ، عفيفًا ، شجاعًا .

وقد عشقته امرأة « سلامان » وقالت لـ « سلامان » اخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك .

فأشار عليه « سلامان » بذلك .

وأبى « أبسال » عن مخالطة النساء .

فقال له « سلامان » : إن امرأتى لك بمنزلة أم ، ودخل عليها ، وأكرمته ، وأظهرت عليه بعد حين ، فى خلوة ، عشقها له ، فانقبض « أبسال » من ذلك ، ودرت أنه لايطاوعها .

فقالت لـ « سلامان » : زوج أخاك بأختى ، فأملكه بها . وقالت لأختها : إنى مازوجتك بـ « أبسال » ليكون لك خاصة دونى ، بل لكى أساهمك فيه .

وقالت لـ « أبسال » : إن أختى بكر حيية لا تدخل عليها نهاراً ، ولا تكلمها إلا بعد أن تستأنس بك .

وليلة الزفاف ، باتت امرأة « سلامان » فى فراش أختها ، فدخل « أبسال » عليها ، فلم تملك نفسها ، فبادرت تضم صدرها إلى صدره ، فارتاب « أبسال » وقال فى نفسه : إن الأبكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك .

وقد تغيم السماء فى الوقت بغيب مظلم ، فلاح فيه برق ، أبصر بضوئه وجهها فأزعجها ، وخرج من عندها ، وعزم على مفارقتها .

وقال لـ « سلامان » : إنى أريد أن أفتح لك البلاد ، فإنى قادر على ذلك ، وأخذ جيشًا ، وحارب أمما ، وفتح البلاد لأخيه برًّا وبحرًا ، شرقاً وغرباً ، من غير منة عليه .

وكان أول ذى قرنين استولى على وجه الأرض .

ولما رجع إلى وطنه ، وحسب أنها نسيته ، عادت إلى المعاشقة ، وقصدت معانقته ، فأبى وأزعجها .

وظهر لهم عدو ، فوجه « سلامان » « أبسالا » إليه ، فى جيوشه ، وفرقت المرأة فى رؤساء الجيش أموالا ، ليرفضوه فى المعركة ، ففعلوا ، وظفر به الأعداء ، وتركوه جريحا وبه دماء ، حسبوه ميتا ، فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش ، وألقمته حلمة ثديها ، واغتذى بذلك إلى أن انتعش وعوفى .

ورجع إلى « سلامان » وقد أحاط به الأعداء وأذلوه ، وهو حزين من فقد أخيه ، فأدركه « أبسال » وأخذ الجيش والعدة ، وكر على الأعداء ، وبددهم ، وأسر عظيمهم ، وسوَّى الملك لأخيه .

ثم واطأت المرأة ، طابخه ، وطاعمه ، وأعطتهما مالا ، فسقياه السم .

وكان صدِّيقاً كبيراً ، نسباً ، وعلماً ، وعملاً .

واغتم من موته أخوه ، واعتزل ملكه ، وفوض إلى بعض معاهديه ، وناجى ربه ، فأوحى إليه جلية الحال ، فسقى المرأة ، والطابخ ، والطاعم ، ثلاثتهم ، ما سقوا أخاه . ودرجوا .

فهذا ما اشتملت عليه القصة .

وتأويله :

أن « سلامان » مثل للنفس الناطقة .

و « أبسالا » للعقل النظرى المترقى إلى أن حصل عقلا مستفاداً ، وهو درجتها فى العرفان ، إن كانت تترقى إلى الكمال .

وامرأة « سلامان » القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب ، المتحدة بالنفس ، صائرة شخصاً من الناس .

وعشقها لـ « أبسال » ميلها إلى تسخير العقل ، كما سخرت سائر القوى ؛ ليكون مؤتمراً لها فى تحصيل مآربها الفانية .

وإباؤه ؛ انجذاب العقل إلى عالمه .

. . . .

وأختها التى ملكتها ؛ القوة العملية ، المسماة بالعقل العملى ، المطيع للعقل النظرى ، وهو النفس المطمئنة ،

وتلبيسها نفسها بدل أختها ؛ تسويل النفس الأمارة ، مطالبها الخسيسة ، وترويجها على أنها مصالح حقيقية .

والبرق اللامع من الغيم المظلم ؛ هى الخطفة الإلهية التى تسنح فى أثناء الاشتغال بالأمور الفانية ، وهى جذبة من جذبات الحق .

وإزعاجه للمرأة ؛ إعراض العقل عن الهوى ،

وفتحه البلاد لأخيه ؛ اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت ، وترقيها إلى العالم الإلهى ، وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها ، وفى نظم أمور المنازل ، والمدن .

ولذلك سماه بـ « أول ذى قرنين » فإنه لقب لمن كان يملك الخافقين .

ورفض الجيش له ؛ انقطاع القوى الحسية ، والخيالية ، والوهمية ، عنها عند عروجها إلى الملأ الأعلى ،

وفتور تلك القوى ؛ لعدم التفاته إليها .

وتغذيته بلبن الوحش ؛ إفاضة الكمال إليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم ،

واختلال حال « سلامان » لفقده « أبسالا » ؛ اضطراب النفس عند إهمالها بتدبيرها شغلا بما تحتها .

ورجوعه إلى أخيه ؛ التفات العقل إلى انتظام مصالحه فى تدبيره البدن .

والطابخ : هو القوة الغضبية ، المشتعلة عند طلب الانتقام .

والطاعم : هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج إليه البدن .

وتواطؤهم على هلاك « أبسال » ، إشارة إلى اضمحلال العقل فى أرذل العمر ، مع استعمال النفس الأمارة إياهما ، لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز .

وإهلاك « سلامان » إياهم ، ترك النفس استعمال القوى البدنية ، آخر العمر ، وزوال هيجان الغضب والشهوة ، وانكسار غاذيتهما .

الفصل الثانى

تنبيه

(١) المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم : « الزاهد » .

واعتزاله الملك وتفويضه إلى غيره ؛ انقطاع تدبيره عن البدن ، وصيرورة البدن تحت تصرف غيره .

* * *

وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ .

ومما يؤيد أنه قصد هذه القصة . أنه ذكر فى رسالته « فى القضاء والقدر » قصة « سلامان وأبسال » .

وذكر فيهما حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذى أظهر لـ « أبسال » وجه امرأة « سلامان » حتى أعرض عنها .

فهذا ما اتضح لنا من أمر هذه القصة .

وما أوردت القصة بعبارة الشيخ ؛ لئلا يطول الكتاب .

(١) أقول : طالب الشىء يبتدئ :

بإعراض عما يعتقد أنه يبعد عن المطلوب .

ثم بإقبال على ما يعتقد أنه يقرب إليه .

وينتهى عند وجدان المطلوب .

فطالب الحق يلزمه فى الابتداء أن يعرض عما سوى الحق ، لا سيما ما يشغله عن الطلب أعنى متاع الدنيا وطيباتها .

ثم يقبل على ما يعتقد أنه يقربه من الحق .

وهو عند الجمهور أفعال مخصوصة ، هى العبادات .

والمواظب على فعل العبادات ، من القيام والصيام ونحوهما ، يخص باسم :

« العابد » .

والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق فى سره ، يخص باسم :

« العارف » .

وقد يتركب بعض هذه مع بعض *

فهذان هما : الزهد والعبادة ، باعتبار .

والتبرّى والتولّى ، باعتبار .

ثم إنه إذا وجد الحق ، فأول درجات وجدانه ؛ هى المعرفة .

فإذن أحوال طلاب الحق ، هى هذه الثلاثة .

ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها .

ثم إن هذه الأحوال قد توجد فى الأشخاص على سبيل الانفراد ، وقد توجد على سبيل الاجتماع . وذلك بحسب اختلاف الأعراض والاجتماعات .

الثنائية تكون ثلاثة .

والثلاثية واحداً .

وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله :

[وقد يتركب بعض هذه مع بعض]

الفصل الثالث

تنبيه

(١) الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشترى بمتاع الدنيا ، متاع الآخرة .

وعند العارف تنزه ما ، عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق .

والعبادة عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يعمل فى الدنيا لأجرة يأخذها فى الآخرة ، هى الأجر والثواب .

وعند العارف رياضة ما ، لِهِمَمِه وقوَى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور ، إلى جناب الحق . فتصير مسالمة للسر الباطن ، حينما يستجلى الحق لا تنازعه .

---

(١) أقول : لما أشار إلى وجود التركيب بين الأحوال الثلاثة ، أراد أن ينبه على غرض :

العارف

وغير العارف

من الزهد ، والعبادة .

ليتمايز الفعلان بحسبه .

فذكر أن الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان :

فإن الزاهد غير العارف ؛ يجرى مجرى تاجر يشترى متاعاً بمتاع .

والعابد غير العارف ؛ يجرى مجرى أجير يعمل عملا لأخذ أجرة ،

فالفعلان مختلفان ؛ لكن الغرض واحد .

وأما العارف : فزهده فى الحالة التى يكون فيها متوجها إلى الحق ، معرضاً عما سواه ، تنزه عما يشغله عن الحق ، إيثاراً لما قصده .

فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم. بل مع تشييع منهاله ، فيكون بكليته منخرطاً فى سلك القدس *

الفصل الرابع

إشارة

(١) لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده ، بأمر نفسه ، إلا بمشاركة آخر من بنى جنسه ، وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما ، يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم ، لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير .

وفى الحالة التى يكون فيها ملتفتاً عن الحق إلى ما سواه ، يكبر على كل شىء غير الحق ، احتقاراً لما دونه .

وأما عبادته فارتياض لهممه التى هى مبادئ إرادته ، وعزماته الشهوانية والغضبية ، وغيرهما ؛ ولقوى نفسه الخيالية والوهمية .

ليجرها جميعاً عن الميل إلى العالم الجسمانى ، والاشتغال به ؛ إلى العالم الحقيقى ، مشيعة إياه عند توجهه إلى ذلك العالم .

ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع ، فلا تنازع العقل ، ولا تزاحم السر ، حالة المشاهدة .

فيخلص العقل إلى ذلك العالم .

ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه ، فى سلك التوجه إلى ذلك الجانب .

(١) أقول : لما ذكر فى الفصل المتقدم أن الزهد والعبادة إنما يصدران عن غير العارف لاكتساب الأجر والثواب فى الآخرة .

أراد أن يشير إلى إثبات الأجر والثواب المذكورين .

وكان مما يتعسر إن أمكن .

وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل ، يحفظه شرع ، يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة : لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه .

فأثبت النبوة والشريعة ، وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء ؛ لأنه متفرع عليهما .

وإثبات ذلك مبنى على قواعد :

وتقريرها أن نقول :

الإنسان لا يستقل وحده بأمور معاشه ، لأنه يحتاج إلى :

غذاء .

ولباس .

ومسكن .

وسلاح .

لنفسه ، ولمن يعوله من أولاده الصغار ، وغيرهم . وكلها صناعية ، لايمكن أن يرتبها صانع واحد ؛ إلا فى مدة لا يمكن أن يعيش تلك المدة فاقداً إياها ، أويتعسر إن أمكن .

لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون فى تحصيلها .

يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك ، فيتم :

بمعارضة : وهى أن يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر .

ومعاوضة : وهى أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله ، بإزاء ما يأخذه منه ، من عمله .

فإذن الإنسان بالطبع محتاج فى تعيشه إلى اجتماع مؤد إلى صلاح حاله .

وهو المرد من قولهم :

[الإنسان مدنى بالطبع]

والتمدن فى اصطلاحهم ، هو هذا الاجتماع .

فهذه قاعدة .

ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند ربه القدير

الخبير .

فوجب معرفة :

ثم نقول :

واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم إلا إذا كان بينهم :

معاملة .

وعدل

لأن كل واحد يشتهى ما يحتاج إليه .

ويغضب على من يزاحمه فى ذلك .

وتدعوه شهوته وغضبه ، إلى الجور على غيره .

فيقع من ذلك ، الهرج ، ويختل أمر الاجتماع :

أما إذا كان معاملة وعدل متفق عليهما ، لم يكن كذلك .

فإذن لا بد منهما .

والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات غير المحصورة ، إلا إذا كانت لها قوانين كلية .

وهى الشرع .

فإذن لا بد من شريعة .

والشريعة فى اللغة : مورد الشاربة .

وإنما سمى المعنى المذكور بها ؛ لاستواء الجماعة فى الانتفاع منه . وهذه مقدمة ثانية :

ثم نقول :

والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ، ويقررها على الوجه الذى ينبغى ، وهو الشارع .

ثم إن الناس لو تنازعوا فى وضع الشرع ، لوقع الهرج المحذور منه .

فإذن يجب أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ، ليطيعه الباقون ، فى قبول الشريعة .

المجازى .

والشارع .

واستحقاق الطاعة إنما يتقرر بآيات تدل على كون الشريعة من عند ربه .

وتلك الآيات هى معجزاته .

وهى :

إما قولية .

وإما فعلية .

والخواص للقولية أطوع .

والعوام للفعلية أطوع .

ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية ؛ لأن النبوة والإعجاز لا يحصلان من غير دعوة إلى خير .

فإذن لابد من شارع هو نبى ذو معجزة .

وهذه قاعدة ثالثة .

ثم إن العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع فى أمور معاشهم بحسب النوع ، عند استيلاء الشوق عليهم إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع .

وإذن كان للمطيع والعاصى ثواب وعقاب أخريان ، يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة ، وترك المعصية .

فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك ، انتظامها به .

فإذن وجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الإله :

القدير على مجازاتهم .

الخبير بما يبدونه أو يخفونه .

من أفكارهم .

وأقوالهم .

وأفعالهم .

ووجب أن تكون معرفة المجازى والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة ، فى الشريعة.

ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة .

ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود ، وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير .

والمعرفة العامية قلما تكون يقينية ، فلا تكون ثابتة ، فوجب أن يكون معها سبب حافظ لها .

وهو التذكار المقرون بالتكرار .

والمشتمل عليهما إنما يكون عبادة مذكرة ، للمعبود ، مكررة فى أوقات متتالية ؛ كالصلاة ، وما يجرى مجراها .

فإذن يجب أن يكون النبى داعياً .

إلى التصديق بوجود خالق ، قدير ، خبير .

وإلى الإيمان بشارع مبعوث من قبله ، صادق .

وإلى الاعتراف بوعد ووعيد أخرويين .

وإلى القيام بعبادات يُذكر فيها الخالق بنعوت جلاله .

وإلى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج إليها الناس فى معاملاتهم ، حتى تستمر بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع .

وهذه قاعدة رابعة .

ثم إن جميع ذلك مقدر فى العناية الأولى لاحتياج الخلق إليه فهوموجود فى جميع الأوقات والأزمنة .

وهو المطلوب .

وهو نفع لا يتصور نفع أعم منه .

وقد أضيف لممتثلى الشرع ، إلى هذا النفع العظيم الدنيوى، الأجر الجزيل الأخروى ، حسبما وُعدوه .

وأضيف للعارفين منهم ، إلى النفع العاجل والأجر الآجل ، الكمال الحقيقى المذكور .

فانظر :

إلى الحكمة : وهى تبقية النظام على هذا الوجه .

حتى اشتهرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع .

ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا ، الأَجرُ الجزيل فى الأُخرى .

ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التى خصوا بها ، فيما هم مولون وجوههم شطره .

ثم إلى الرحمة : وهى إبقاء الأجر الجزيل ، بعد النفع العظيم .

وإلى النعمة ، وهى الابتهاج الحقيقى المضاف إليهما .

تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات ، جنابا تبهرك عجائبه .

أى تغلبك وتدهشك .

ثم أقم :

أى أقم الشرع .

واستقم :

أى فى التوجه إلى ذلك الجناب القدسى .

* * *

واعترض الفاضل الشارح ، فقال :

[إن عنيتم بالوجوب فى قولكم :

« لمـّا احتاج الناس إلى شارع وجب وجوده » .

الوجوب الذاتى ، فهومحال .

وإن عنيتم به أنه واجب على الله تعالى ، كما يقوله المعتزلة ، فهوليس بمذهبكم ،

وإن عنيتم به أن ذلك سبب للنظام الذى هوخير ما ، وهو الله تعالى مبدأ كل خير ، فإذن وجب وجود ذلك عنه .

فهو أيضاً باطل ؛ فإن الأصلح ليس بواجب أن يوجد ؛ وإلا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير ؛ فإن ذلك أصلح .

فانظر :

إلى الحكمة .

ثم إلى الرحمة .

وأيضًا قولكم :

المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله ، غير لائق بكم .

لأن سبب المعجزات عندكم أمر نفسانى يحصل للأنبياء ، ولأضدادهم من السحرة ، كما يجىء فى النمط العاشر .

ويمتاز النبى عن ضده بدعوته إلى الخير ، دون الشر .

والتمييز بين الخير والشر عقلى .

فإذن لا دلالة للمعجزات على كون أصحابها أنبياء .

وأيضًا : القول :

بأن المعجز دال على صدق صاحبه .

مبنى على القول بالفاعل المختار ، العالم بالجزئيات الزمانية .

وأنتم لا تقولون به .

وأيضا : القول :

بالعقاب على المعاصى .

لا يستقيم على أصولكم : فإن عقاب العاصى عندكم ، هو ميل نفسه المشتاقة إلى الدنيا ، مع فواتها عنها .

ويلزمكم أن نسيان العاصى لمعصيته ، يقتضى سقوط عقابه] .

والجواب على أصولهم :

أما عن الأول :

فبأن نقول : استناد الأفعال الطبيعية إلى غاياتها الواجبة ، مع القول بالعناية الإلهية على الوجه المذكور ، كاف فى إثبات أنية تلك الأفعال .

ولذلك يعللون الأفعال بغاياتها ، كتعريض بعض الأسنان مثلا لصلاحية المضغ التى هى غاياتها .

والنعمة .

تلحظ جناباً تبهرك عجائبه .

ثم أقم ، واستقم *

فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل ، لما صح التعليل بها .

وأما قوله : [الأصلح ليس بواجب]

فنقول عليه :

الأصلح بالقياس إلى الكل ، غير الأصلح بالقياس إلى البعض .

والأول واجب

دون الثانى .

وليس كون الناس مجبولين على الخير ، من ذلك القبيل ، كما مر .

وأما عن الثانى .

فبأن نقول : الأمور الغريبة التى منها المعجزات :

قولية .

وفعلية .

كما مر .

والمعجزات الخاصة بالأنبياء ، ليست بالفعلية المحضة .

فإذن اقتران الفعلية بالقولية ، خاص بهم ، وهو دال على صدقهم .

وأما عن الثالث :

فبأن نقول ؛ مضافاً إلى ما مر من القول ؛ فى العلم ، والقدرة :

إن مشاهدة المعجزات : التى هى آثار لنفوس الأنبياء ، دالة على كمال تلك النفوس ، فهى مقتضية لتصديق أقوالهم .

وأما عن الرابع :

فبأن نقول :

ارتكاب المعاصى يقتضى وجود ملكة راسخة فى النفس ، هى المقتضية لتعذيبها .

الفصل الخامس

إشـــارة

(١) العارف يريد الحق الأول لا لشىء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه .

وتعبده له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه .

ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة ، فلا تكون مقتضية لسقوط العقاب .

ثم اعلم : أن جميع ما ذكره الشيخ من :

أمور الشريعة .

والنبوة .

ليست مما لا يمكن أن يعيش الإنسان إلا به ، إنما هى أمور لا يكمل النظام المؤدى إلى صلاح حال العموم ، فى :

المعاش .

والمعاد .

إلا بها .

والإنسان يكفيه فى أن يعيش، نوع من السياسة لحفظ اجتماعهم الضرورى وإن كان ذلك النوع ، منوطًا بتغلب أو ما يجرى مجراه .

والدليل على ذلك تعيش سكان أطراف المعمورة بالسياسات الضرورية .

(١) أقول : لما ذكر غرض :

العارف .

وغير العارف .

من الزهد .

والعبادة .

لا لرغبة أو رهبة .

وإن كانتا ، فيكون المرغوب فيه

وأثبت مبادئ غرضٍ غيره .

أعنى الثواب .

والعقاب .

أشار فى هذا الفصل إلى غرض العارف فيما يقصده ، فنقول :

للعارف بالكمال الحقيقى حالتان بالقياس إليه :

إحداهما : لنفسه خاصة ، وهى محبته لذلك الكمال .

والثانية : لنفسه وبدنه جميعاً ، وهى حركته فى طلب القربة إليه .

والشيخ :

عبر عن الأول : بالإرادة .

وعن الثانى : بالتعبد .

وذكر أن :

إرادة العابد .

وتعبده .

يتعلقان بالحق الأول جل ذكره لذاته ، ولا يتعلقان بغيره ، لذات ذلك الغير .

بل إن تعلقا بغير الحق ، تعلقا لأجل الحق أيضاً .

فقوله : [العارف يريد الحق الأول لا لشىء غيره] .

بيان لتعلق إرادته بالحق لذاته .

وقوله : [ولا يؤثر شيئا على عرفانه] .

أى لا يؤثر شيئاً غير الحق على عرفانه ؛ فإن الحق مؤثَّر على عرفانه ؛ لأن العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف ، على ، ما صرح به فيما يجئ ، وهو قوله :

[من آثر العرفان ، للعرفان ، فقد قال بالثانى] .

وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته ، فهو مؤثر لا محالة لغيره ، فالعرفان مؤثر لغيره، وذلك الغير هو الحق لا غير . فإذن الحق مؤثر على العرفان .

أو المرهوب منه .

هو الداعى .

وإنما اختص العارف بأنه لايؤثر شيئًا غير الحق ، على عرفانه ؛ لأن غير العارف يؤثر نيل الثواب ، والاحتراز عن العقاب ؛ على العرفان .

فإنه يريد العرفان لأجلهما .

أما العارف فلا يؤثر شيئًا عليه ، إلا الحق الذى هو فقط مؤثر لذاته ، بالقياس إليه .

وقوله : [وتعبده له فقط] .

إشارة إلى تعلق عبادة العارف أيضًا بالحق فقط .

فإن قيل : هذا يناقض ما ذكره فيما مر :

وهو أن عبادة العارف رياضة ، لقواه ، ليجرها إلى جناب الحق ، وهو غيره .

فإن جرّ القوى إلى جناب الحق ، ليس هو الحق ذاته .

قلنا : مراده ، ليس أن العارف لايقصد فى تعبده غير الحق مطلقًا . بل هو : أن العارف لايقصد غير الحق بالذات . إنما يقصد الحق بالذات .

ويقصد – إن قصد غيره – بالعرض ، ولأجل الحق ، كما مر .

فهذا حكم ، من حيث يلاحظ العارف نفسه ، بالقياس إلى الحق الأول الذى هو مراده لذاته .

ثم إذا لوحظ كل واحد :

من الحق .

والعبادة .

بالقياس إلى الآخر .

وجد إسناد العبادة إلى الحق الأول واجبًا ، من الجهتين .

وأما باعتبار ملاحظة الحق ، بالقياس إلى العبادة ، فلما ذكره فى قوله :

[ولأنه مستحق للعبادة]

وأما باعتبار ملاحظة العبادة ، بالقياس إلى الحق ، فلما ذكره فى قوله :

[ولأنها نسبة شريفة إليه] .

وفيه المطلوب .

وذكر الفاضل الشارح ، فى هذا الموضع :

[أن تعبد العارفين يكون :

إما لذات الحق .

أو لصفة من صفاته .

أو لتكميل أنفسهم .

وهى طبقات ثلاث مرتبة :

أشار الشيخ إلى الأولى بقوله :

« وتعبده له فقط » .

وإلى الثانية بقوله :

« ولأنه مستحق للعبادة » .

وإلى الثالثة بقوله :

« ولأنها نسبة شريفة إليه » . . . . .] .

أقول :

فى هذا التفسير تجويز أن يكون للعارف معبود بالذات غير الحق .

وباقى الفصل يدل على خلافه .

ثم إن الشيخ أشار إلى :

[كون غرض العارف مخالفاً لأغراض غيره]

بقوله : [لا لرغبة ، أو رهبة] .

أى لا لرغبة فى الثواب .

أو رهبة من العقاب .

* * *

وبيّن فساد كون ذلك غرضاً بالقياس إلى العارف بقوله :

[وإن كانت] .

ويكون الحق ليس الغاية ، بل الواسطة إلى شيء غيره هو الغاية .

أى وإن كانت الرغبة ، أو الرهبة المذكورتان ، غايتين للعبادة .
فيكون الثواب المرغوب فيه .
أو العقاب المرغوب عنه .
هو الداعى إلى عبادة الحق .
وفيهما مطلوب عابد الحق .
ويكون الحق غير الغاية ، بل هو الواسطة إلى نيل الثواب ، والخلاص من العقاب ، الذى هو الغاية .
وهو المطلوب .
فيكون هو المعبود بالذات ، لا الحق .
فهذا شرح هذا الفصل .

قال الفاضل الشارح :

[من الناس من أحال القول بكون الله تعالى مراداً لذاته ،وزعم أن الإرادة صفة لاتتعلق الا بالممكنات ؛ لأنها تقتضى ترجيح أحد طرفى المراد ، على الآخر .
وذلك لا يعقل إلا فى الممكنات] .

قال :

[والشيخ أيضًا برهن فى أول « النمط السادس » على أن كل من يريد شيئاً، فلا بد أن يكون حصوله للمريد أولى من عدمه .
ويكون المقصود بالقصد الأول ، هو ذلك الحصول] .

وبنى عليه :

[أن كل مريد مستكمل .
فإذن كل من أراد الله تعالى ، لم يكن مراده هو الله تعالى ،بل استكمال ذاته] .

وهو المطلوب دونه *

وأجاب عنهما :

[بأنهما مصادرة على المطلوب .
لأنهما مبنيان على أن الإرادة لا تتعلق :
إلا بالممكن .
وإلا بما يستكمل به المريد .
وهو ما ادعاه المعترض] .

ونحن نقول :

إنها تتعلق بالله ، لا بشيء غيره أيضًا .
وأقول : فى بيان أن الإرادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضى :
إمكان المراد .
وإكمال المريد .
لالتعلق الإرادة به .
بل لكونه فعلا .
أو لكونه مستحصلا للمريد بإرادته .
وههنا ليس المراد كذلك !
فإذن سقطت الاعتراضات .

الفصل السادس

إشارة

(١) المستَحِلُّ توسيطَ الحق مرحوم من وجه ؛ فإنه لم يطعم لذة البهجة به ، فيستعطفها ، إنما معارفته مع اللذات المُخدَجة ، فهو حنون إليها غافل عما وراءها .

وما مثله بالقياس إلى العارفين ، إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المحنكين ، فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب ، صاروا يتعجبون من أهل الجد ، إذا ازورُّوا عنها ، عائفين لها ، عاكفين على غيرها .

---

(١) أقول : المخدَج : الناقص .
يقال : أخدجت الناقة : إذا جاءت بولدها ناقص الخلق . والولد مُخدَج .
والحنون : المشتاق .
وحنكته السن ، وأحنكته : أى أحكمته التجارب . فهو مُحنَّك ، ومُحْنَك .
وازورّ عنه : عدل عنه .
وعاف الطعام أو الشراب : كرهه ، فلم يتناوله .
وعكف على الشيء : أقبل عليه مواظباً .
وخوله الله الشيء : ملكه إياه .
وبعثر عنه : كشف عنه .
وطمح بصره إلى الشيء : ارتفع .
والقبقب : البطن .
والذبذب : الذكر .

كذلك من غض النقص بصرَه عن مطالعة بهجة الحق ، أعلق كفيه بما يليه من اللذات ، لذات الزور ، فتركها فى دنياه عن كره ، وما تركها إلا ليستأْجل أضعافها .

وإنما يعبد الله تعالى ويطيعه ، ليخوِّله فى الآخرة شبعه منها ، فيُبعث إلى :

مطعم شهى .

ومشرب هنى .

وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبى عليه الصلاة والسلام :
[منْ وُقِىَ شَرَّ لَقْلَقِهِ ، وَقبْقَبِهِ ، وَذَبْذَبه ، فَقدْ وُقِىَ] .
واللقلق : اللسان .
والشجون : جمع شجن ، وهو طريق الوادى .
والكد : الشدة فى العمل ، وطلب الكسب .
والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز أن يجعل الحق واسطة فى تحصيل آخر غيره ، وهو من يتزهد فى الدنيا ، ويعبد الحق :
رغبة فى الثواب .
أو رهبة من العقاب .
ووجه العذر ، بيان نقصه فى ذاته .
وفى عبارات الشيخ لطائف كثيرة ، تتبين للمتأمل فيها :
منها : وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة ، وهو نقصان لا يمكن أن يزول .
ومنها : تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالأعمى الذى يطلب شيئاً فاته ؛ فإنه يعلق يده بما يليه ، سواء كان ما أعلق به يده مطلوباً ، أو لم يكن .
ومنها : التنبيه على أن زهد غير العارف ، زهد عن كره ، فهو مع كونه فى صورة الزهاد ، أحرص الخلق بالطبع ، على اللذات الحسية ؛ فإن التارك شيئاً ليستأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة .

ومنكح بهى .

وإذا بُعثر عنه فلا مطمح لبصره فى أُولاه وأُخراه، إلا إلى لذات قبقبه ، وذبذبه .

والمستبصر بهداية القدس فى شجون الإيثار ، قد عرف اللذة الحق ، وولى وجهه سمتها ، مسترحماً على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده .

وإن كان ما يتوخاه بكده ، مبذولا بحسب وعده *

الفصل السابع

إشارة

(١) أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة .

وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى .

ومنها : نسبة همته إلى الدناءة والضعف ، فإن قوله : [لامطمح لبصره] .
مشعر بأنه أدنى منزلة من أن يستحق تلك اللذات الحسيسة .
ومنها : التعبير البليغ فى تخصيص لذة البطن والفرج ، بالذكر .

* * *

وقد ذكر فى آخر الفصل :
[أن هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده، من اللذات الحسية .
حسبما وعده الأنبياء عليهم السلام] .
وقد أشار إلى كيفية ذلك فى « النمط الثامن » حين ذكر إمكان تعلق نفوس البله بأجسام هى موضوعات لتخيلاتهم .
وعبر عن هذه السعادة ، بالسعادة التى تليق بهم .
(١) أقول : اعتراه : غشيه .
واعتلاق العروة الوثقى : الاعتصام بها .

أو الساكن النفس إلى العقد الإيمانى .

من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى .

واعلم أن الشيخ أراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ، أن يذكر أحوالهم المترتبة فى سلوكهم طريق الحق ، من بدء حركتهم إلى نهايتها ، التى هى الوصول إليه تعالى .
وأن يشرح ما يسنح لهم فى منازلهم .
فذكرها فى أحد عشر فصلا متواليًا .
أولها : هذا الفصل .
وهو مشتمل على ذكر مبادئ حركاتهم .
فذكر أن الإرادة هى أولى درجاتهم ، المترتبة بحسب حركاتهم ، وهى المبدأ القريب من الحركة .
ومبدؤها :
تصور الكمال الذاتى ، الخاص بالمبدأ الأول ، الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه، بقدر استعداداتهم .
والتصديق بوجوده تصديقاً جازماً مع سكون نفس .
سواء كان يقينيًّا مستفاداً من قياس برهانى .
أو كان إيمانًا مستفاداً من قبول قول الأئمة الهادين إلى الله تعالى .
فإن كل واحد منهما اعتقاد ، يقتضى تحريك صاحبه فى طلب ذلك الفيض .
ولما كانت الإرادة مترتبة على هذا التصديق ، عرفها بأنها :
حالة تعترى بعد الاستبصار ، أو الفقد المذكور .
ثم صرح بأنها رغبة فى الاعتصام بالعروة الوثقى التى لا تزول ولا تتغير ، فهى مبدأ حركة السير إلى العالم القدسى .
وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم .
واعلم أن الشيخ ذكر فى « النمط الثالث » :
أن للحركة الإرادية الحيوانية ، أربعة مبادئ مترتبة :
الإدراك .

فيتحرك سيره إلى القدس ، لينال من رَوح الاتصال .
فما دامت درجته هذه فهو مريد *

الفصل الثامن

إشارة

(١) ثم إنه لَيحتاج إلى الرياضة .
والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض :

ثم الشوق ، المسمى بالشهوة أو الغضب .
ثم العزم ، المسمى بالإرادة الجازمة .
ثم القوة المؤتمرة المنبثة ، فى الأعضاء .
والحركة المذكورة ههنا إرادية ، لكنها ليست بحيوانية ؛
فلها من المبادئ المذكورة : الأولى .
وهو ما عبر عنه بالاستبصار ، أو العقد المقارن لسكون النفس .
والثانية والثالثة : وهما ما عبر عنهما بالإرادة .
وإنما اتحدتا ههنا ؛ لأنهما لا يتباينان إلا عند اختلاف الدواعى والصوارف .
وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذى اشترطه ههنا ؛
وسقطت الرابعة ؛ لأن هذه الحركة ليست بجسمانية .
والفاضل الشارح : أورد فى تفسير هذا الفصل أصناف طلاب الحق ، والرياضات اللائقة بكل صنف ، وذلك غير مناسب لما فيه .
(١) أقول مستن الإيثار : طريقته .
والمشفوعة : المقرونة .

الأَول : تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار .
والثانى : تطويع النفس الأَمارة ، للنفس المطمئنة ، لتنجذب قوى التخيل والوهم ، إلى التوهمات المناسبة للأَمر القدسى ؛ منصرفة عن التوهمات المناسبة للأَمر السفلى .

وكلام رخيم : رقيق .
يقال : رخَّم صوته : أى ليَّنه .
والشمال — بالكسر — الخلق ، وجمعه شمائل .

* * *

والمقصود من هذا الفصل :
ذكر احتياج المريد إلى الرياضة .
وبيان أغراض الرياضة .
وأنا أذكر قبل الخوض فى التفسير ، ماهية الرياضة ، فأقول :
رياضة البهائم : منعها عن إقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض ، وإجبارها على ما يرتضيه ، لتتمرن على طاعته .
والقوة الحيوانية التى هى مبدأ الإدراكات ، والأفاعيل الحيوانية فى الإنسان ، إذا لم يكن لها إلى طاعة القوة العاقلة ملكة ، كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة .
تدعوها شهوتها تارة .
وغضبها تارة .
اللتان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة .
بسبب ما تتذكرانه تارة .
وبسبب ما يتأدى إليهما من الحواس الظاهرة ، تارة إلى ملائمها ، فتتحرك حركات مختلفة حيوانية ، بسبب تلك الدواعى .
وتستخدم القوة العاقلة فى تحصيل مراداتها .
فتكون هى أمارة ، تصدر عنها أفعال مختلفة المبادئ .

والثالث : تلطيف السر للتنبه .

والأول : يعين عليه الزهد الحقيقى .

والعقلية مؤتمرة عن كره ، ومضطربة .

أما إذا راضتها القوة العاقلة :

بمنعها عن التخيلات ، والتوهمات ، والإحساسات ، والأفاعيل المثيرة .

للشهوة . والغضب .

وإجبارها على ما يقتضيه العقل العملى ، إلى أن تصير متمرنة على طاعته ، متأدبة فى خدمته .

تأتمر بأمرها .

وتنتهى بنهيها .

كانت العقلية مطمئنة ؛ ولا يصدر عنها أفعال مختلفة بحسب المبادئ .

وباقى القوى بأسرها مؤتمرة ، مستسلمة لها .

وبين الحالتين حالات مختلفة ، بحسب استيلاء إحداها على الأخرى :

تتبع الحيوانية فيها أحياناً هواها ، عاصية للعاقلة .

ثم تندم فتلوم نفسها ، فتكون لوامة .

وإنما سميت هذه القوى ، بالنفوس :

الأمارة .

واللوامة .

والمطمئنة .

ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات فى التنزيل الإلٓهى .

فإذن رياضة النفس :

نهيها عن هواها .

وأمرها بطاعة مولاها .

ولما كانت الأغراض العقلية مختلفة ، كانت الرياضات مختلفة :

منها : الرياضات العقلية المذكورة فى الحكمة العملية .

والثانى : يعين عليه عدة أشياء :

العبادة المشفوعة بالفكرة .

ومنها : الرياضات السمعية ، المسماة بالعبادة الشرعية .

وأدق أصنافها رياضة العارفين ؛ لأنهم يريدون وجه الله تعالى لا غير ، وكل ماسواه شاغل عنه .

فرياضتهم منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحق الأول ، وإجبارها على التوجه نحوه .

ليصير الإقبال عليه .

والانقطاع عما دونه .

ملكة لها .

وظاهر أن كل رياضة ، هى داخلة فى الحقيقة ، فى هذه الرياضة ، ولا ينعكس .

إلا أنها تختلف باختلاف مراتبهم فى سلوكهم .

تبتدئ من أجلّ أصنافها .

وتنتهى عند أدقها .

فهذا ما أقوله فى الرياضة .

وأرجع إلى المقصود فأقول :

الغرض الأقصى من الرياضة شىء واحد :

هو نيل الكمال الحقيقى ، إلا أن ذلك موقوف على حصول أمر وجودى ، هو الاستعداد .

وحصول ذلك الأمر ، مشروط ، بزوال الموانع .

والموانع :

إما خارجية .

وإما داخلية .

ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس المُوقِّعة لما لُحِّن به من الكلام ، موقع القبول من الأوهام .

فإذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلاثة أغراض :

أحدها : تنحية ما دون الحق : عن مستن الإيثار .

وهو إزالة الموانع الخارجية .

والثانى : تطويع النفس الأمارة ، للمطمئنة ، لينجذب التخيل والتوهم ، عن الجانب السفلى ، إلى الجانب القدسى .

ويتبعها سائر القوى ضرورة .

وهو إزالة الموانع الداخلية ، أعنى الدواعى الحيوانية المذكورة .

الثالث : تلطيف السر للتنبه .

وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال ؛ فإن مناسبة السر مع الشيء اللطيف ، لا تمكن إلا بتلطيفه .

ولطف السر عبارة عن تهيئة :

لأن تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ، ولأن ينفعل عن الأمور الإلهية المبهجة للشوق والوجد بسهولة .

ثم إن الشيخ لما فرغ من ذكر أغراض الرياضة، ذكر ما يعين على الوصول إلى كل واحد من هذه الأغراض .

أما الأول : فقد ذكر مما يعين عليه شيئاً واحداً :

وهو الزهد الحقيقى المنسوب إلى العارفين ، الذى هو التنزه عما يشغل السر عن الحق ، كما مر ، وذلك ظاهر .

وأما الثانى : فقد ذكر مما يعين عليه ثلاثة أشياء :

الأول : العبادة المشفوعة بالفكر ، يعنى المنسوبة إلى العارفين .

وفائدة اقترانها بالفكر ؛ أن العبادة تجعل البدن بكليته متابعاً للنفس

ثم نفس الكلام الواعظ ، من قائل ذكى بعبارة بليغة ، ونغمة رخيمة ، وسمت رشيد .

فإن كانت النفس مع ذلك ، متوجهة إلى جناب الحق بالفكر ، صار الإنسان بكليته مقبلا على الحق ،

وإلا صارت العبادة سبباً للشقاوة كما قال عز وجل :

[فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ]

ووجه إعانة هذه العبادة على الغرض الثانى ، هو أنها أيضاً رياضة ما ، لهمم العابد والعارف ؛

وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جانب الغرور ، إلى جانب الحق ، كما مر .

والثانى : الألحان ، وهى تُعين بالذات ، وبالعرض .

ووجه إعانتها بالذات : أن النفس الناطقة ، تقبل عليها ؛ لإعجابها بالتأليفات المتفقة ، والنسب المنتظمة ، الواقعة فى الصوت الذى هو مادة النطق ، فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية ، فى أغراضها الخاصة بها ، فتتبعها تلك القوى.

وحينئذ تكون الألحان مستخدمة لها .

ووجهُ إعانتها بالعرض : أنها توقع الكلام المقارن لها ، موقع القبول من الأوهام ؛ لاشتمالها على المحاكاة ، التى تميل النفس بالطبع إليها ، فإذا كان لك الكلام واعظاً . باعثاً على طلب الكمال ، صارت النفس متنبهة لما ينبغى أن يفعل ، فغلبت على القوى الشاغلة إياها ، وطوعتها .

والثالث : نفس الكلام الواعظ ، يعنى الكلام المفيد للتصديق بما ينبغى أن يفعل على وجه الإقناع ، وسكون النفس .

فإن ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى ، لاسيما إذ اقترنت بأمور أربعة :

أحدها : يعود إلى القائل :

وهو كونه ذكياً : فإن ذلك كشهادة تؤكد صدقه ، ووعظ من لا يتعظ لا ينجح ، لأن فعله يكذب قوله .

وأما الغرض الثالث : فيعين عليه :
الفكر اللطيف .

والثلاثة الباقية : تعود إلى القول .

منها : واحد يعود إلى اللفظ .

وهو كونه بعبارة بليغة ، أى تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل ، من غير زيادة عليه ، ولا نقصان منه ؛ كأنه قالب أفرغ فيه المعنى .

. . . وواحد يعود إلى هيأة اللفظ :

وهو أن يكون بنغمة رخيمة ؛ فإن لين الصوت يفيد هيأة النفس ، تعدها نحو المساهمة فى القبول .

وشدته تفيدها هيأة تعدها نحو الامتناع عن القبول .

وكذلك للنغمات تأثيرات مختلفة فى النفس ، يناسب كل صنف منها ، صنفاً من الهيئات النفسانية .

والأطباء والخطباء يستعملونها فى معالجة الأمراض النفسانية ، وفى إيقاع الإقناعات المطلوبة ، بحسب تلك المناسبات .

. . . وواحد يعود إلى المعنى :

وهو أن يكون على سمت رشيد ، أى يكون مؤدياً إلى تصديق نافع للمريد فى السلوك بسرعة .

واعلم : أن نفس الكلام الواعظ يسمى فى صناعة الخطابة بـ « العمود » .

والأمور المذكورة اللاحقة به ، المعينة على الإقناع بـ « الاستدراجات » .

وأما الثالث : فقد ذكر مما يعين عليه شيئين :

الأول : الفكر اللطيف :

وهو أن يكون معتدلا فى الكيفية والكمية ، وفى أوقات ، لا تكون الأمور البدنية — كالامتلاء والاستفراغ المفرطين ، وغيرهما — شاغلة للنفس عن الإدراك العقلى ؛ فإن كثرة الاشتغال بمثل هذه الفكر تفيد النفس هيأة تعدها لإدراك المطالب بسهولة .

والعشق العفيف الذى يـأمر فيه شمائل المعشوق ، ليس سلطان الشهوة *

والثانى : العشق العفيف .

واعلم أن العشق الإنسانى ، ينقسم : إلى حقيقى ، مر ذكره .

وإلى مجازى :

والثانى ينقسم :

إلى نفسانى .

وإلى حيوانى :

والنفسانى : هو الذى يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق ، لنفس المعشوق فى الجوهر ، ويكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق ؛ لأنها آثار صادرة عن نفسه .

والحيوانى : هو الذى يكون مبدؤه شهوة حيوانية ، وطلب لذة بهيمية ، ويكون أكثر إعجاب العاشق بصورة المعشوق ، وخلقته ، ولونه ، وتخاطيط أعضائه ؛ لأنها أمور بدنية .

والشيخ أشار بقوله : [بالعشق العفيف]

إلى الأول من المجازين ؛ لأن الثانى مما يقتضيه استيلاء النفس الأمارة وهو معين لها ، على استخدامها القوة العاقلة .

ويكون فى الأكثر مقارناً للفجور ، والحرص عليه .

والأول بخلاف ذلك ؛ وهو يجعل النفس لينة شفيقة ذات وجد ، ورقة ، منقطعة عن الشواغل الدنيوية ، معرضة عما سوى معشوقه ، جاعلة جميع الهموم همًّا واحداً .

ولذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقى أسهل على صاحبه من غيره ؛ فإنه لا يحتاج إلى الإعراض عن أشياء كثيرة .

وإليه أشار من قال :

[من عشق وعف ، وكتّم ومات ، مات شهيداً] .

الفصل التاسع

إشارة

(١) ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدًّا ما .

عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه ، لذيذة كأنها بروق تومض إليه ، ثم تخمد عنه .

وهو المسمى عندهم « أوقاتاً » .

وكل وقت يكتنفه وجدان :

وجد إليه .

ووجد عليه .

ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشى ، إذا أمعن فى الارتياض *

---

(١) أقول : عنّ الشىء : اعترض .

وخلس واختلس : استلب .

وومض البرق وميضًا ، وأومض : لمع لمعانًا خفيفًا غير معترض ، فى نواحى الغيم .

والشيخ أشار فى هذا الفصل إلى أولى درجات الوجدان والاتصال .

وهى إنما تحصل بعد حصول شىء من الاستعداد المكتسب بالإرادة والرياضة .

وتتزايد بتزايد الاستعداد .

وقد لاحظوا فى تسميتها بـ « الوقت » قول النبى صلى الله عليه وعلى آله :

[لى مع الله وقت لا يستغنى عنه ملك مقرب ، ولا نبى مرسل] .

والوجدان اللذان يكتنفان الوقت ، لا يتساويان :

لأن الأول حزن فى استبطاء الوجد .

والآخر أسف على فواته .

الفصل العاشر

إشارة

(١) ثم إنه ليتوغل فى ذلك ، حتى يغشاه فى غير الارتياض .

فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس ، يتذكر من أمره أمرًا ، فغشيه غاش .

فيكاد يرى الحق فى كل شىء *

الفصل الحادى عشر

إشارة

[١] ولعله إلى هذا الحد تستعلى عليه غواشيه ، ويزول هو عن سكينته ، فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره .

فإذا طالت عليه الرياضة ، لم تستفزه غاشية ، وهدى للتلبيس فيه *

---

(١) أقول : أوغل : سار سريعًا ، وأمعن فيه .

وتوغل فى الأرض : سار فيها فأبعد منه .

ويوجد فى بعض النسخ بالوجهين ، أعنى : ليوغل ، وليتوغل .

ولمحه : أبصره بنظر خفيف .

وعاج منه : رجع وانثنى عنه .

وعاج به : قام به .

المعنى : أن الاتصال بجناب القدس ، إذا صار ملكة ؛ فهو قد يحصل فى غير حالة الارتياض ، الذى كان مُعدًّا لحصوله من قبل .

[١] أقول : علا واستعلى ؛ بمعنى .

والسكينة : الوقار .

الفصل الثانى عشر

إشارة

(١) ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ، ينقلب له وقته سكينة .

فيصير المخطوف ، مألوفاً .

والوميض ، شهاباً بيناً .

وتحصل له معارفة مستقرة ، كأنها صحبة مستمرة ، ويستمتع فيها ببهجته .

فإذا انقلب عنها ، انقلب خسران آسفا *

واستوفز فى قعدته : قعد قعوداً منتصباً غير مطمئن .

واستوفزه الخوف وما يشبهه : استخفه .

والتلبيس ، كالتدليس ؛ وهو كتمان العيب .

والسبب فيما ذكره الشيخ ، أن الأمر العظيم إذا عافص الإنسان بغتة فقد يستفزه ؛ لكون النفس غافلة عن هجومه ، غير متأهبة له فينهزم منه دفعة .

أما إذا توالى ، واستمر إلف الإنسان به ، زال عنه الاستفزاز ؛ لأن النفس قد تتأهب لتلقيه ؛ إذ هى متوقعة لعوده .

والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور ، لاستنكافه عن التراءى بالكمال ؛ فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ، ويستعمل التلبيس فيه .

(١) أقول : فى بعض النسخ بدل قوله : [ينقلب له وقته سكينة]

قوله : [ينقلب له وفده سكينة]

يقال : وفد فلان على الأمير : إذا ورد رسولا إليه .

فهو وافد .

والجميع وفد .

الفصل الثالث عشر

إشارة

(١) ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به .

فإذا تغلغل فى هذه المعارفة ، قل ظهوره عليه ، فكان :

هو — وهو غائب — حاضرًا .

— وهو ظاعن — مقيما *

والرواية الأولى أظهر .

والخطف : الاستلاب .

والشهاب : شعلة نار ساطعة .

و [شهاباً بينا] أى واضحاً .

وفى بعض النسخ : [ثبتاً] .

أى ثابتاً . [. . . ويحصل له معارفة مستقرة] .

أى مع الحق الأول . [آسفاً] .

أى متلهفاً .

والمعنى ظاهر .

(١) أقول : تغلغل الماء فى الشجر : تخللها .

وظعن : سار .

والمعنى : أنه قبل هذا المقام ، كان بحيث يظهر عليه :

أثر الابتهاج ، عند الذهاب .

والأسف ، حالة الانقلاب .

فصار فى هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه ، فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال ، حاضراً عنده ، مقيماً معه ، وهو بالحقيقة .

غائب عنه .

ظاعن إلى غيره .

الفصل الرابع عشر

إشارة

(١) ولعله إلى هذا الحد إنما تتيسر له هذه المعارفة أحياناً .

ثم يتدرج إلى أن تكون له ، متى شاءَ *

الفصل الخامس عشر

إشارة

[١] ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة ، فلا يتوقف أَمره ، إلى مشيئة ، بل كلما لاحظ شيئاً ، لاحظ غيره ، وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار .

فيسنح له تعريج عن عالم الزور ، إلى عالم الحق ، مستقر به ، ويحتف حوله الغافلون *

---

(١) أقول فى بعض النسخ : [إنما يتسنى له]

أى ينفتح ويسهل عليه .

يقال سنّاه : فتحه وسهله .

[١] أقول : يقال : عرج عروجًا : ارتقى .

وعرج عليه تعريجًا : أقام .

وعرج إليه وانعرج : مال وانعطف .

فالتعريج ههنا :

إما مبالغة فى الارتقاء .

وإما بمعنى الميل والانعطاف .

وحف ، واحتف حوله : طاف به ، واستدار حوله .

الفصل السادس عشر

إشارة

(١) فإذا عبر الرياضة إلى النيل ، صار سره مرآة مجلوة ، محاذياً بها شطر الحق .

ودرت عليه اللذات العلى .

وفرح بنفسه لما بها من أَثر الحق .

وكان له نظر إلى الحق .

ونظر إلى نفسه .

وكان بعدُ متردداً *

والمعنى ظاهر .

(١) أقول : يقال درّ اللبنُ وغيره : انصب وفاض .

ومعناه : أن العارف إذا تمت رياضته ، واستغنى عنها لوصوله إلى مطلوبه ، الذى هو اتصاله بالحق دائماً :

صار سره الخالى عما سوى الحق ، كمرآة مجلوة بالرياضة ، محاذياً بها شطر الحق بالإرادة .

فيتمثل فيه أثر الحق .

وفاضت عليه اللذات الحقيقية ، وابتهج بنفسه ، لما له من أثر الحق ، وكان له نظران :

نظر إلى الحق المبتهج به .

ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحق .

وكان بعدُ فى مقام التردد بين الجانبين .

الفصل السابع عشر

إشارة

(١) ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط.. وإن لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة ، لا من حيث هى بزينتها .

---

(١) أقول : هذه آخر درجات السلوك إلى الحق ، وهى درجة الوصول التام ، ويليها درجات السلوك فيه .

وهى تنتهى عند المحو والفناء فى التوحيد ، على ما سيأتى .

وفى هذا المقام يزول التردد المذكور فى الفصل السابق .

وتم الغيبة عن النفس .

والوصول إلى الحق .

واعلم : أن الغيبة عن النفس لا تنافى ملاحظتها .

ولذلك قال :

[وإن لحظ نفسه ، فمن حيث هى لاحظة ؛ لا من حيث هى بزينتها] .

وبيانه : أن اللاحظ — من حيث هو لاحظ — إذا لحظ كونه لاحظاً، فقد لحظ نفسه، إلا أن هذه الملاحظة دون الملاحظة التى كانت قبلها ؛ لأنه كان هناك لاحظاً للنفس ، من حيث هى منتقشة بالحق ، متزينة بزينة حصلت لها منه .

فهو مبتهج بالنفس .

والابتهاج بالنفس — وإن كان بسبب الحق — إعجاب بالنفس ، وتوجه إلى النفس .

فإذن هو تارة متوجه إلى النفس .

وتارة متوجه إلى الحق .

ولذلكم حكم عليه بالتردد .

أما ههنا فهو متوجه بالكلية إلى الحق .

وهناك يحق الوصول *

وإنما يلحظ النفس ، من حيث يلحظ المتوجه إليه الذى لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط .

فهى ملاحظة النفس بالمجاز ، أو بالعرض .

ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقى .

فهذا شرح ما فى الكتاب .

وبقى علينا أن نذكر الوجه فى عدد هذه الفصول .

والدرجات المذكورة فيها .

فأقول : إن كل حركة ، فلها منها :

مبدأ .

ووسط .

ومنتهى .

وإذا كانت المفارقة من المبدأ .

والمرور على الوسط .

والوصول إلى المنتهى .

لا دفعة ،

كان لكل واحد منها أيضاً ،

ابتداء .

وتوسط .

وانتهاء .

والجميع تسعة .

فالشيخ أورد بعد فصل الرياضة ، تسعة فصول ، مشتملة على ذكر هذه الدرجات .

الثلاثةُ الأولى التى ذكر فيها :

أولَ الاتصال ، المسمى بـ « الوقت » .

الفصل الثامن عشر

تنبيه

(١) الالتفات إلى ما تنزه عنه ، شغل .

والاعتداد بما هو طوع من النفس ، عجز .

وتمكنه ، بحيث يحصل فى غير حالات الارتياض .

واستقراره ، بحيث يزول معه الاستقرار .

مشتملة على مراتب بداية السلوك .

والثلاثة التى بعدها ، التى ذكرها :

ازدياد الاتصال ، الذى عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة .

وتمكن ذلك ، حتى يلتبس بأثر الحصول ، بأثر اللاحصول .

واستقراره بحيث يحصل متى شاء .

مشتملة على مراتب وسطه .

والثلاثة الأخيرة التى ذكرها :

حصول الاتصال ، مع عدم المشيئة .

واستقراره مع عدم الرياضة .

وثبوته مع عدم ملاحظة النفس .

مشتملة على مراتب المنتهى .

(١) أقول لما فرغ من ذكر درجات السلوك .

وانتهى إلى درجات الوصول .

أراد أن ينبه على نقصان جميع الدرجات التى قبل الوصول بالقياس إليه .

فبدأ بالزهد الذى هو تنزه ما، عما يشغل عن الحق .

وذكر أيضا أنه شاغل .

فقال : [الالتفات إلى ماتنزه عنه] يعنى ما سوى الحق [شغل] .

والتبجح بزينة اللذات ، من حيث هى لذات ، وإن كان بالحق ، تيه .

والإقبال بالكلية على الحق خلاص *

فإذن الزهد مؤد إلى ما به يحترز عنه .

ثم عقب بالعبادة ، التى هى تطويع النفس الأمارة ، للنفس المطمئنة ، لتتقوى المطمئنة على أفعالها الخاصة ، بإعانة الأمارة إياها على ذلك .

وذكر أيضًا أنه عجز ، فقال :

[والاعتداد بما هو طوع من النفس ، عجز]

أى اعتداد النفس بما يطيعها ، عجز.

فإذن العبادة أيضًا مؤدية إلى ما به يحترز عنه .

ثم عقب بآخر درجات السلوك المنتهية إلى الوصول ؛ فإن التنبيه على نقصانها ، يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها .

وذكر أن الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج ، من حيث هو لذاته ، وإن كان ذلك الحاصل ، هو الحق نفسه .

تيه ، وحيرة ؛ فإنه يقتضى تردداً من جانب إلى جانب يقابله .

وقد ابتغى بذلك ، الهداية عن التحير ، فقال :

[والتبجح بزينة اللذات ، من حيث هى لذات ، وإن كان بالحق ، تيه]

فإذن الوقوف فى هذه الدرجه من السلوك ، أيضًا ، يكون متأديًا إلى ما يحترز عنه بالسلوك .

ثم ذكر أن الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذى ذكره فى آخر المراتب .

فقال : [والإقبال بالكلية على الحق خلاص]

وهنا ظهر أيضًا معنى قولهم : [والمخلصون على خطر عظيم]

الفصل التاسع عشر

إشارة

(١) العرفان مبتدئ من :

تفريق .

ونفض .

---

(١) أقول : قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين فى هذا الفصل .
وأقول فى تقريره :
إنه مشهور بين أهل الذوق ، أن تكميل الناقصين ، يكون بشيئين :
تخلية .
وتحلية .
كما أن مداواة المرضى تكون بشيئين :
تنقية .
وتقوية .
الأول : سلبى .
والثانى : إيجابى .
وربما يعبر عن :
« التخلية »
بـ « التزكية »
ولكل واحد منهما درجات :
أما درجات التزكية : فهى التى مر ذكرها .
وقد رتبها الشيخ فى هذا الفصل فى أربع مراتب :
تفريق .

وترك .

ورفض .

ممعن فى جمعٍ ، هو جمع صفات الحق ، للذات المريدة بالصدق ،

ونفض
وترك
ورفض .
فالتفريق . مبالغة « الفرق » وهو فصل بين شيئين لا ترجح لأحدهما على الآخر .
ومنه « فرق الشعر » .
والنفض : تحريك شىء ، لينفصل عنه آشياء مستحقرة بالقياس إليه ، كالغبار عن الثوب .
والترك : تخلية وانقطاع عن شىء .
والرفض : ترك مع إهمال ، وعدم مبالاة .
فالعرفان : مبتدئ من تفريق :
بين ذات العارف .
وبين جميع ما يشغله عن الحق بأعيانها .
ثم نفض لآثار تلك الشواغل ، كالميل ، والالتفات إليها عن ذاته ، تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق ، والاتصال به .
ثم ترك لتوخى الكمال ، لأجل ذاته .
ثم رفض لذاته بالكلية .
فهذه درجات التزكية .

* * *

وأما التحلية : وهى التى سيورد الشيخ ذكر درجاتها فى الفصل الذى يتلو هذا الفصل، فبيان درجاتها بالإجمال :
أن العارف إذا انقطع عن نفسه .

ولا تشرحها العبارة .

ولا يكشف المقال عنها ، غير الخيال .

ومن أَحب أَن يتعرفها ، فليتدرج إِلى أَن يصير :

من أَهل المشاهدة ، دون المشافهة .

ومن الواصلين للعين .

دون السامعين للأَثر *

فهو قد وجد العرفان ، كأنه لا يجده ، بل يجد المعروف فقط .

وهو الخائض لجهة الوصول ، أى معظمه .

وهناك درجات ، هى درجات التحلية بالأمور الوجودية التى هى النعوت الإلهية ، وهى ليست بأقل من درجات ما قبله . أعنى درجات التزكية ؛ من الأمور الخلقية ، التى تعود إلى الأوصاف العدمية .

وذلك لأن الإلهيات محيطة غير متناهية .

والخلقيات محاط بها ، متناهية .

وإلى هذا أشير فى قوله عز من قائل :

[قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّى ، لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّى . . . . الآية]

فالارتقاء فى تلك الدرجات ، سلوك إلى الله .

وفى هذه سلوك فى الله .

وينتهى السلوكان بالفناء فى التوحيد .

واعلم أن العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة .

لأن العبارات موضوعة للمعانى التى يتصورها أهل اللغات ،

ثم يحفظونها .

ثم يتذكرونها ،

ثم يتفهمونها ، تعليماً وتعلماً .

الفصل الحادى والعشرون

تنبيه

(١) العارف هشٌّ بَشٌّ ، بسام ، يبجل الصغير ، من تواضعه ، كما يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل ، مثل ما ينبسط من النبيه .

وكيف لا يهش ، وهو فرحان بالحق ، وبكل شىء فإنه يرى فيه الحق .

وكيف لا يسوى ، والجميع عنده سواسية ؟ أَهل الرحمة قد شغلوا بالباطل *

أما التى لا يصل إليها إلا غائب عن ذاته ، فضلا عن قوى بدنه ؛ فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ ، فضلاً عن أن يعبر عنها بعبارة .

وكما أن المعقولات لا تدرك بالأوهام .

والموهومات لا تدرك بالخيالات .

والمتخيلات لا تدرك بالحواس .

كذلك ما من شأنه أن يعاين بعين اليقين ، فلا يمكن أن يدرك بعلم اليقين .

فالواجب على من يريد ذلك ، أن يجتهد فى الوصول إليه ، بالعيان ، دون أن يطلب بالبرهان .

فهذا بيان ماذكره الشيخ

واستثنى الخيال فى قوله : [ولا يكشف عنها المقال ، غير الخيال]

كما سيبين فى « النمط العاشر » ، من أن العارفين إذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسى ، فقد يتراءى فى خيالاتهم أمور تحاكى ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جداً .

(١) أقول : لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع فى بيان أخلاقهم ، وأحوالهم .

يقال : رجل هش بش : أى طلق الوجه ، طيب .

وبسام أى كثير التبسيم .

الفصل الثانى والعشرون

تنبيه

(١) العارف له أَحوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف ، فضلاً عن سائر الشواغل الخالجة وهى أَوقات انزعاجه بسره إلى الحق ، إذا تاح حجاب من نفسه ، أَو من حركة سره ، قبل الوصول .

فأَما عند الوصول :

فإما شغل له بالحق عن كل شىء .

والنبيه : المشهور .

ويقابله الخامل .

وسواسية على وزن ثمانية : أشباه . وهى قريبة الاشتقاق من لفظة « سواء » .

وزنه : فعاعلة ، أوما يشبهها ، وليست على قياس ، ومعنى الفصل ظاهر .

وهذان الوصفان ، أعنى :

الهشاشة العامة .

وتسوية الخلق فى النظر .

أثران لخلق واحد ، يسمى بـ « الرضا » .

وهو خلق لا يبقى لصاحبه :

إنكار على شىء .

ولا خوف من هجوم شىء .

ولا حزن على فوات شىء .

وإليه أشار عزمن قائل : [وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ]

ومنه تبين تأويل قولهم : [خازن الجنة ملك اسمه رضوان] .

(١) أقول : الهمس : الصوت الخفى .

وحفيف الفرس : دويه فى جريه .

وَإما سعة للجانبين بسعة القوة .

وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة .

فهو أَهش خلق الله ببهجته *

وكذلك حفيف جناح الطائر .

وخلجه : جذبه وانتزعه .

وخلجه ؛ أيضًا : شغله .

وأزعجه فانزعج : قلعه من مكانه فانقلع .

وتاح له : قُدِّر .

وفى رواية :

باح : أى ظهر .

يقال : باح بسره ؛ أى أظهره .

* * *

والمعنى : أن للعارف أحوالاً لا يحتمل فيها الإحساس بشاغل يرد عليه . من خارج — ولو كان ذلك الشىء ، أضعف مما يحس به ، فضلا عما فوقه ، وتلك الأحوال تكون فى أوقات توجهه بسره إلى الحق — إذا ظهر فى تلك الأوقات حجاب ، قبل الوصول إلى الحق :

أو قدر له حجاب :

إما من جهة نفسه ، كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول .

أو من جهة حركة سره ، كأن يتماثل فى فكره ، فيعرض له الالتفات إلى شىء غير الحق .

وبالجملة : لايتم بسبب أحد المانعين وصوله بالحق ، بل يبقى منتظراً متحيراً ، فيغلب عليه بسبب ذلك :

السآمة من كل وارد غير الحق .

والملالة عن كل شاغل عنه .

الفصل الثالث والعشرون

تنبيـــه

(١) العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعتريه الرحمة ؛ فإنه مستبصر بسر الله فى القدر .

فلا يحتمل شيئاً مما وصفناه .

أما عند الوصول والانصراف ، فلا يكون كذلك ؛ لأنه عند الوصول لايخلو من أحد أمرين :

أحدهما : أن تكون القوة بحيث لا تقدر ، مع الاشتغال بالحق، على الالتفات إلى غيره .

إما لقصورها .

أو لشدة الاشتغال .

وحينئذ يكون مشغولا بالحق فقط .

غافلا عن كل ما يرد إليه .

فلا يحس بالشواغل الخارجية .

والثانى : أن تكون القوة بحيث تفى بالأمرين معاً ، فلا تمل الأمور الخارجية لأنها لاتكون شاغلة إياه عن الحق .

وأما عند الانصراف ؛ فإنه يكون حينئذ أهش الخلق ببهجته فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة .

(١) أقول :

لايعنيه : لايهمه .

وفى الحديث :

« من طلب مالا يعنيه ، فاته ما يعنيه »

وأما إذا أمر بالمعروف ، أمر برفق ناصح ، لا بعنف معيِّر .

وإذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله *

والتجسس : التفحص .

وتحسست من الشيء : أى تخبرت خبره .

واستهواه الشيطان وغيره : استهامه .

وعيره : نسبه إلى العار .

وجسم : عظم

وغار الرجل على أهله ؛ يغار غيرة .

ومعناه : أن العارف لا يهتم بتجسس أحوال الناس، وذلك لكونه مقبلاً على شأنه ، فارغاً عن غيره . غير متتبع لعورة أحد .

ولا يتحسس إلا : فارغ .

أخائف .

أو غائب .

ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر ، بل تعتريه الرحمة ، وذلك لوقوفه على سر القدر .

وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح ، لا بعنف معير ، أمر الوالد ولده ؛ وذلك لشفقته على جميع خلق الله .

وإذا عظم المعروف — فربما يسره غيرةً عليه — من غير أهله .

والفاضل الشارح ، قال فى تفسيره : [وإذا عظم المعروف بغير أهله . فربما اعترته الغيرة منه لا الحسد] .

وهو غير مطابق للمتن .

الفصل الرابع والعشرون

تنبيه

(١) العارف شجاع ، وكيف لا ، وهو بمعزل عن تقية الموت ؟

وجواد ، وكيف لا ، وهو بمعزل عن محبة الباطل ؟

وصفاح للذنوب ، وكيف لا ، ونفسه أكبر من أن تجرحها ذات بشر ؟

ونسّاء للأحقاد ، وكيف لا ، وذكره مشغول بالحق ؟ *

---

(١) أقول :

الكرم يكون :

إما ببذل نفع ، لا يجب بذله .

أو بكف ضرر ، لايجب كفه .

والأول : يكون :

إما بالنفس ، وهو الشجاعة .

أو بالمال ، وما يجرى مجراه ، وهو الجود .

وهما وجوديان .

والثانى :

إما أن يكون مع القدرة على الإضرار .

وهو الصفح .

وإما لا مع القدرة ، وهونسيان الأحقاد .

وهما عدميان .

والعارف موصوف بالجميع .

كما ذكر الشيخ ، وذكر علله .

الفصل الخامس والعشرون

تنبيه

(١) العارفون قد يختلفون فى الهمم .

بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر .

على حكم ما يختلف عندهم من دواعى العبر .

وربما استوى عند العارف القَشَف ، والتَّرَف .

بل ربما آثر القَشِف .

وكذلك ربما استوى عنده التَّفْلُ والعَطِر .

بل ربما آثر التَّفْل .

---

(١) أقول :

يقال : قَشِف الرجل : إذا لوحته الشمس أوالفقر ، فتغير وأصابته قَشَف .

والمتقشف : الذى يتبلغ بالقوت وبالمرقع .

وأترفته النعمة : أطغته .

وهو تَفِل من التَّفْل ، أى غير متطيب .

وأصغى إليه : مال .

وعقيلة كل شىء : أكرمه .

وعقيلة البحر : دره .

والخِداج : النقصان .

والسقط : ردىء المتاع .

وارتاد : طلب مع اختلاف فى مجىء وذهاب .

والبهاء : الحسن .

وذلك عندما يكون الهاجس بباله .

استحقارَ ما خلا الحق .

وربما أَصغى إلى الزينة ، وأَحب من كل جنس عقيلته ، وكره الخِداج والسَّقَطَ . وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة الأَحوال الظاهرة .

فهو يرتاد البهاء فى كل شيءٍ ؛ لأَنه مزية حظوة من العناية الأُولى ، وأَقرب إلى أَن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه .

وقد يختلف هذا فى عارفين .

وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين *

والمزية : الفضيلة .

وحظيت المرأة عند زوجها حُظوة – بالضم والكسر – أى قربًا ومنزلة .

وعكف عليه ؛ أقبل عليه مواظبًا .

* * *

والمعنى ظاهر .

وفى قوله :

[لأنه مزية حظوة من العناية الأولى ، وأقرب إلى أن يكون من قبيل ماعكف عليه بهواه] .

وجهان من السبب لميل العارف إلى البهاء .

أحدهما : فضل العناية به .

والثانى : مناسبة للأمر القدسى .

الفصل السادس والعشرون

تنبيـــه

(١) والعارف ربما ذَهَل فيما يصار به إليه ، فغفل عن كل شيء ، فهو فى حكم من لا يكلف .

وكيف ، والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ، ولمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف ؟ *

الفصل السابع والعشرون

إشارة

[١] جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد .

---

(١) أقول :

اجترح : كسب .

والمراد أن العارف ربما ذهل فى حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم ، فغفل عن كل ما فى هذا العالم ، وصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية .

فهو لا يصير بذلك متأثمًا ؛ لأنه فى حكم من لا يكلف ؛ لأن التكليف لا يتعلق إلا بمن يعقل التكليف ، فى وقت تعقله ذلك ، أو بمن يتأثم بترك التكليف ، إن لم يكن يعقل التكليف ، كالنائمين ، والغافلين ، والصبيان الذين هم فى حكم المكلفين .

[١] أقول :

الشريعة : مورد الشاربة .

واسمأز عنه : تقبض تقبض المذعور .

والذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ، ضحكة للمغفل ، عبرة للمحصل .

فمن سمعه فاشمأز عنه ، فليتهم نفسه ، لعلها لا تناسبه .

وكل ميسر لما خلق له *

والمراد ذكر قلة عدد الواصلين إلى الحق .

والإشارة إلى أن سبب إنكار الجمهور للفن المذكور فى هذا النمط ، هو جهلهم به ؛ فإن الناس أعداء ما جهلوا .

وإلى أن هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض ، بل إنما يحتاج مع ذلك ، إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة .

النمط العاشر

فى أسرار الآيات*

الفصل الأول

إشارة

(١) إذا بلغك أن عارفاً أمسك عن القوت المرزوء له ، مدة غير معتادة ، فاسجح .

بالتصديق .

واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة *

---

* يريد أن يبين فى هذا النمط الوجه فى صدور الآيات الغريبة :

كالاكتفاء بالقوت اليسير .

والتمكن من الأفعال الشاقة .

والإخبار عن الغيب .

وغير ذلك .

عن الأولياء .

بل الوجه فى ظهور الغرائب مطلقاً ، فى هذا العالم عل سبيل الإجمال .

(١) أقول : ما رزأت ما له : ما نقصت .

وارتزأ الشيءُ : انتقص .

ومنه الرزيئة .

وإنما وصف قوت العارف بكونه منقوصاً ؛ لارتياضه على قلة المئونة ، ولقلة رغبته فى الشهيات الحسية .

الفصل الثانى

تنبيـه

(١) تذكر أن القوى الطبيعية التى فينا ، إذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة ، بهضم المواد الرديئة ، انحفظت المواد المحمودة ، قليلة التحلل ، غنية عن البدل .

فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة ، لو انقطع مثله فى غير حالته ، بل عشر مدته ، هلك .

وهو مع ذلك محفوظ الحياة *

والإسجاح : حسن العفو .

ومنه قولهم : إذا ملكت فاسجح .

ويقال : إذا سألت فاسجح ، أى سهل ألفاظك وارفق .

(١) أقول : الإمساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة :

إما بدنية ، كالأمراض الحارة .

وإما نفسانية ، كالخوف .

واعتبار ذلك ، يدل على أن الإمساك عن القوت ، مع العوارض الغريبة ، ليس بممتنع ، بل هو موجود .

ولذلك نبه الشيخ على وجوده ، بسبب هذين العارضين ، فى فصلين ؛ إزالة للاستعباد .

وأشار إلى وجود سببه فى الموضع المطلوب ، فى فصل ثالث بعدهما .

فإن قيل .

بين الإمساك عن القوت الذى يكون بسبب الأمراض الحارة .

وبين غيره .

الفصل الثالث

تنبيـه

(١) أليس قد بان لك أن الهيئآت السابقة ، إلى النفس ، قد تهبط منها هيئآت إلى قوى بدنية .

كما تصعد من الهيئآت السابقة ، إلى القوى البدنية ، هيئآت تنال ذات النفس .

وكيف لا ؟ وأنت تعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة ، وفساد الهضم ، والعجز عن أفعال طبيعية كانت مواتية *

فرق ؛ وهو أن القوى الطبيعية ههنا واحدة ، بالنسبة لما يتغذى به ، أعنى المواد الرديئة ، وفى سائر المواضع غير واحدة كذلك .

فإذن إمكان هذا الإمساك ، لا يدل على إمكان الإمساك فى سائر الصور .

قلنا : الغرض من إيراد هذه الصورة ، ليس إلا بيان انتقاض الحكم بامتناع الإمساك عن القوت فى مدة طويلة على الإطلاق ، وهو حاصل .

واختلاف أسباب وجود الإمساك ليس بقادح فيه .

(١) أقول : نبه فى هذا الفصل على الإمساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية .

وأشار بقوله : [أليس قد بان لك] .

إلى ما ذكره فى « النمط الثالث » .

وهو أن كل واحد من « النفس » و « البدن » قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه أولاً .

الفصل الرابع

إشارة

(١) إذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن ، انجذبت خلف النفس فى مهماتها التى تنزعج إليها ؛ احتيج إليها أو لم يحتج.

فإذا اشتد الجذب ، اشتد الانجذاب ، واشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها.

فوقفت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى قوة النفس النباتية ، فلم يقع من التحلل إلا دون ما يقع فى حالة المرض.

---

(١) أقول : السبب فى كون العرفان مقتضياً للإمساك عن القوت :
هو توجه النفس بالقوة إلى العالم القدسى ، المستلزم لتشييع القوى الجسمانية إياها ، المستلزم لتركها أفاعيلها التى منها :
الهضم .
والشهوة .
والتغذية .
وما يتعلق بها .
وإنما قايس بين :
الإمساك العرفانى .
والإمساك المرضى .
ولم يقايس :
بينه .
وبين الإمساك الخوفى .

وكيف لا ؟ والمرض الحار ، لا يعرى عن التحليل للحرارة ، وإن لم يكن لتصرف الطبيعة .

ومع ذلك ففى أصناف المرض مضاد مسقط للقوة ، لا وجود له فى حال الانجذاب المذكور .

فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة ، وزيادة أمرين :

فقدان تحليل ، مثل سوء المزاج الحار .

وفقدان المرض المضاد للقوة .

وله معين ثالث ، وهو السكوت البدنى عن حركات البدن ، وذلك نعم المعين .

فالعارف أولى بانحفاظ قوته ، فليس ما يحكى لك من ذلك مضادا ، لمذهب الطبيعة *

لأن الخوف والعرفان نفسانيان ، فالاعتراف بكون أحدهما مقتضياً للإمساك ، اعتراف بتجويز كون الأحوال النفسانية سبباً له .
أما المرض فمخالف لهما للسبب الذى ذكرناه :
وهو وجدان المادة التى تتصرف الغاذية فيها .
والشيخ بيّن أن العرفان ، باقتضاء الإمساك أولى من المرض ؛ لأن المرض فى بعض الصور يختص بأمرين يقضيان الاحتياج إلى الغذاء .
أحدهما : راجع إلى مادة البدن ، وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج ؛ فإن الحاجة إلى الغذاء إنما تكون لسد بدل تلك الرطوبات .
وكلما كان التحليل أكثر ، كانت الحاجة أشد .

الفصل الخامس

إشارة

(١) إذا بلغك أن عارفاً أطاق بقوته .

فعلا .

أو تحريكاً .

أو حركة .

يخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الإنكار ، فلقد تجد إلى سببه سبيلا ، فى اعتبارك مذاهب الطبيعة *

والثانى : راجع إلى الصورة .

وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها ، بالبدن .

وإنما يحتاج إلى حفظ الرطوبات ، لحفظ تلك القوى ، التى لا توجد إلاّ مع تعادل الأركان ، وتغذى الحرارة الغريزية بها .

وكلما كانت القوى أفتر ، كانت الحاجة إلى ما يحفظها أشد .

والعرفان يختص بأمر يقتضى أيضًا عدم الاحتياج إلى الغذاء .

وهو السكون البدنى الذى يقتضيه ترك القوى البدنية أفاعيلها ، عند مشايعتها للنفس .

فإذن العرفان باقتضاء الإمساك أولى من المرض .

وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالإمساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره ، بغير غذاء ، تلك المدة .

(١) أقول : هذه خاصية أخرى للعارف ، قد ادعى إمكانها فى هذا الفصل ، وسيجىء بيانها ، فى فصل بعده .

الفصل السادس

تنبيه

(١) قد يكون للإنسان ، وهو على اعتدال من أحواله ، حد من المُنَّةِ محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه .

ثم تعرض لنفسه هيأة ما ، فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه .

كما يعرض له عند خوف ، أو حزن .

أو تعرض لنفسه هيأة ما ، فيتضاعف منتهى مُنَّته ، حتى يستقل به بكنه قوته .

كما يعرض له فى الغضب أو المنافسة .

---

(١) أقول :

المنة : القوة .

والاسترسال : الانبعاث.

والانتشاء : السكر.

وعنّ : اعترض .

والهزة : النشاط والارتياح .

وأولت له : أعطت . يقال : أوليته معروفًا .

والسلاطة : القهر .

واعلم أن مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيوانى .

فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته . إلى داخل : كالحزن .

وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل .

وكما يعرض له عند الفرح المطرب .

فلا عجب لو عنت للعارف هزة ، كما يعن عند الفرح ، فأولت القوة التى له سلاطة .

أو غشيته عزة ، كما يغشى عند المنافسة ، فاشتعلت قواه حمية .

وكان ذلك أعظم وأجسم ، مما يكون عند :

غضب .

أو طرب .

وكيف لا ؟ وذلك بصريح الحق ، ومبدأ القوى ، وأصل الرحمة *

والخوف .
تقتضى انحطاط القوة .
والمقتضيةُ لحركته إلى خارج :
كالغضب .
والمنافسة .
أو لانبساطه ، انبساطاً غير مفرط .
كالفرح المطرب .
والانتشاء المعتدل .
تقتضى ازديادها .
وإنما قيد الانتشاء بالاعتدال ؛ لأن السكر المفرط ، يوهن القوة ، لإضراره :
بالدماغ .
والأرواح الدماغية .
ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق ، أعظم من فرح غيره ، بغيرها .

الفصل السابع

تنبيه

(١) وإذا بلغك أن عارفاً حدَّث عن غيب ، فأصاب متقدماً ببشرى ، أو نذير ، فصدق ، ولا يتعسرنَّ عليك الإيمان به ؛ فإن لذلك فى مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة *

الفصل الثامن

إشارة

[١] التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلا ما ، فى حالة المنام .

وكانت الحالة التى تعرض له ، وتحركه ، اعتزازاً بالحق ، أو حمية إلهية ، أشد مما يكون لغيره .
كان اقتداره على حركة ، لا يقدر غيره عليها ، أمراً ممكناً .
ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب إلى علىّ رضى الله عنه :
[والله ما قلعت باب خيبر ، بقوة جسدانية ، ولكن قلعتها بقوة ربانية] .
(١) أقول : هذه خاصية أخرى ، أشرف من المذكورتين ، ادعاها فى هذا الفصل ، وسيبينها فى ستة عشر فصلا بعده .
[١] أقول : يريد بيان المطلوب على وجه مقنع .
فذكر أن الإنسان قد يطلع على الغيب حالة النوم .
فإطلاعه عليه فى غير تلك الحالة أيضًا ، ليس ببعيد ، ولا منه مانع .
اللهم إلا ما نعاً يمكن أن يزول ويرتفع .

فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل فى حال اليقظة ، إلا ما كان إلى زواله سبيل ، ولارتفاعه إمكان.

أما التجربة : فالتسامع والتعارف ، يشهدان به ، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك فى نفسه ، تجارب ألهمته التصديق. اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج ، نائم قوى التخيل والتذكر.

وأما القياس فاستبصر به من تنبيهات *

كالاشتغال بالمحسوسات .

أما اطلاعه على الغيب فى النوم ، فتدل عليه التجربة والقياس :

والتجربة تثبت بأمرين :

أحدهما : باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير ، وهو التسامع .

والثانى : باعتبار حصوله للناظر نفسه ، وهو التعارف .

وإنما جعل المانع عن الاطلاع النومى :

فساد المزاج .

وقصور التخيل والتذكر ؛

لتعلق ما يراه النائم فى نفسه ، بالمتخيلة .

وفى حفظه وذكره ، بالمتذكرة .

وفى كونه مطابقاً للصور المتمثلة فى المبادئ المفارقة ، إلى زوال الموانع المزاجية .

وأما القياس ، فعلى ما يجىء بيانه .

الفصل التاسع

تنبيـــه

(١) قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى ، نقشاً على وجه كلى ثم قد نبهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية ، وإرادات جزئية ، تصدر عن رأى جزئى .

ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية ، لحركاتها الجزئية ، من الكائنات عنها فى العالم العنصرى .

---

(١) أقول : القياس الدال على إمكان اطلاع الإنسان على الغيب حالتى نومه ويقظته ، مبنى على مقدمتين :

إحداهما : أن صور الجزئيات الكائنة ، مرتسمة فى المبادئ العالية ، قبل كونها .

والثانية : أن للنفس الإنسانية أن ترتسم بما هو مرتسم فيها .

والمقدمة الأولى . قد ثبتت فيما مر ، والشيخ أعادها فى هذا الفصل .

فقوله :

[قد علمت فيما سلف : أن الجزئيات منقوشة فى العالم العلوى ، نقشا على وجه كلى]

إشارة إلى ارتسام الجزئيات ، على الوجه الكلى ، فى العقول .

وقوله : [ثم قد نبهت لأن الأجرام السماوية . . . إلى قوله : فى العالم العنصرى]

إشارة إلى ما ثبت .

من وجود نفوس سماوية منطبعة فى موادها .

ومن كونها ذوات إدراكات جزئية ، هى مبادئ تحريكاتها .

وإلى ما تقرر : من كون العلم بالعلة والملزوم ، غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم .

ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً ، إلا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ، أن لها بعد العقول المفارقة التى هى لها كالمبادئ ، نفوساً ناطقة ، غير منطبعة فى موادها ، بل لها معها علاقة ما ، كما لنفوسنا مع أبداننا .

وأنها تنال بتلك العلاقة كمالا ما .

فإن جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية بأسرها — التى هى معلولات الحركات الفلكية ، ولوازمها — فى النفوس الفلكية .

إلا أن ذلك يقتضى كون الكليات العقلية مرتسمة فى شىء ، والجزئيات الحسية ، مرتسمة فى شىء آخر .

وذلك ما يقتضيه رأى المشائين .

ثم إنه أشار بقوله :

[ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر . . . إلى قوله : لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى] .

إلى الرأى الخاص به ، المخالف لرأى المشائين .

وهو إثبات نفوس ناطقة ، مدركة للكليات والجزئيات معا ، للأفلاك ، فإنه قول بارتسامهما معا فى شىء واحد .

وهذا الكلام قضيه شرطية .

ولفظة : [كان] .

فى قوله : [ثم إن كان] .

ناقصة ، و : [مايلوحه] .

اسمها . وسائر ما بعد إلى قوله : (كمالا ما) .

متعلق به

خبرها و : [حقا] .

وقوله : [صار للأجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك] .

حقًّا ، صار للأجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك ؛ لتظاهر رأى جزئى ، وآخر كلى .

فيجتمع لك مما نبهنا عليه ، أن للجزئيات فى العالم العقلى نقشاً على هيئه كلية .

تالى القضية .

ومعناه : أن ارتسام الجزئيات فى المبادئ ، على تقدير كون الأفلاك ذوات نفوس ناطقة ، يكون أتم .

وذلك لتظاهر رأيين عندها :

أحدهما : كلى .

والآخر : جزئى .

فإنهما قد يستلزمان النتيجة ، كما فى الذهن الإنسانى .

ولفظة : [مستور] .

تورد فى بعض النسخ بالرفع :

على أنها صفة لـ : [ضرب من النظر] .

وتورد فى بعضها بالنصب :

على أنها حال من : الهاء التى فى ضمير المفعول ، فى قوله : [ما يلوحه]

وهو الصحيح ؛ لأن الموصوف بالاستتار ، هو :

الحكم بوجود تلك النفوس ، التى ذكر الشيخ فى مواضع ، أنه سر .

لا النظر المؤدى إلى ذلك الحكم .

وقوله : [أن لها بعد العقول المفارقة ، نفوسا ناطقة] .

بدل من قوله : [ما يلوحه]

* * *

وإنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية ؛ لأن حكمة المشائين بحثية صرفة .

وهذه وأمثالها ، إنما تتم — مع البحث والنظر — بالكشف والذوق .

وفى العالم النفسانى نقشاً على هيئة جزئية ، شاعرة بالوقت .

أو النَّقْشين معاً *

الفصل العاشر

إشارة

(١) ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم :

بحسب الاستعداد .

وزوال الحائل .

فالحكمة المشتملة عليها ، متعالية ، بالقياس إلى الأولى .

ثم إن الشيخ لما فرغ من تذكار ما مر ، أشار إلى ما اجتمع من ذلك بقوله :

[فيجتمع لك مما نبهنا عليه . . . إلى قوله : شاعرة بالوقت]

إلى الحاصل من رأى المشائين .

وبقوله : [أو النقشان] .

إلى ما اقتضاه رأيه :

وفى بعض النسخ : [أو النقشان معا] .

وهو أظهر .

أى : وفى العالم النفسانى :

إما نقش واحد على هيئة جزئية ، بحسب الرأى الأول .

أو النقشان معا ، بحسب الرأى الثانى .

(١) أقول : هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية ، التى أشرنا إليها فى الفصل السابق .

وقد جعل ارتسام الغيب فى النفس الإنسانية ، مشروطاً بشرطين :

وجودى ، وهو حصول الاستعداد .

وقد علمت ذلك ، فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ، ينتقش فيها من عالمه .

ولأَزيدنك استبصارا *

الفصل الحادى عشر

تنبيه

(١) القوى النفسانية :

متجاذبة .

متنازعة .

وعدمى ، وهو زوال الحائل .

لأن قابلية النفس ، إنما تتم بهذين الشرطين .

والفعل الصادر عن الفاعل التام ، إنما يجب عند وجود قابل ، قد تمت قابليته .

فإذن ارتسام الغيب فى النفس الإنسانية ، واجب عند حصول هذين الشرطين .

لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعى تفصيلا .

والشيخ نبه على ذلك ، بعد هذا الحكم الإجمالى ، فى عدة فصول .

(١) أقول : الموعود به فى الفصل السابق ، مبنى على مقدمات :

منها ما ذكره فى هذا الفصل .

وهو أن اشتغال النفس ببعض أفاعيلها : يمنعها عن الاشتغال . بغير تلك الأفاعيل ،

وهو المراد من قوله :

[القوى النفسانية متجاذبة متنازعة]

وتمثل :

بالغضب .

فإذا هاج الغضب ، شغل النفس عن الشهوة .

وبالعكس .

وإذا تجرد الحس الباطن لعمله ، شغل عن الحس الظاهر ، فيكاد لا يسمع ، ولا يرى .

وبالعكس .

فإذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر ، أَمال العقلَ آلتُه ؛ فانبتَّ دون حركته الفكرية ، التى يفتقر فيها كثيراً إلى آلته .

والشهوة .

ثم بالحس الباطن والظاهر .

ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الأخير أكثر ، أعاده ليذكر أحكامه :

وبدأ باشتغال النفس .

بالحس الظاهر .

عن الحس الباطن .

بقوله : [فإذا انجذب الحس الباطن ، إلى الحس الظاهر ، أما العقل آلته]

أى جعل الانجذاب الفكر الذى هو آلة العقل ، فى حركته العقلية ، مميلا للعقل نحو الظاهر منبتًّا منقطعاً دون الحركة المفتقرة إلى الآلة .

وفى بعض النسخ [أمال العقل إليه]

أى أمال ذلك الانجذاب العقل إليه .

وفى بعض النسخ : [أضل العقل آلته].

أى أضله فى سلوكه سبيله بحركته تلك .

ثم قال : [وعرض أيضا شىء آخر] .

وعرض أَيضاً شىء آخر :

وهو أن النفس أَيضاً إنما تنجذب إلى جهة الحركة القوية : فتتخلى عن أَفعالها التى لها ، بالاستبداد .

وإذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها ، خارت الحواس الظاهرة أَيضاً ، ولم يتأَدَّ عنها إلى النفس ما يعتد به *

أى وعرض — مع اشتغال النفس بالحس الظاهر ، واستعمالها الفكرة ، فيما تدركه — شىء آخر ، وهو تخليها عن أفعالها الخاصة ، يعنى التعقل .

ثم ذكر أحكام عكس هذه الصورة :

وهو اشتغال النفس :

بالحس الباطن .

عن الظاهر .

فقال :

(وإذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها ، خارت الحواس الظاهرة)

أى ضعفت :

يقال : خار الحر ، والرجل ؛ أى ضعف ، وانكسر .

وفى بعض النسخ : (حارت) .

أى تحيرت فى أمرها .

والباقى ظاهر .

الفصل الثانى عشر

تنبيه

(١) الحس المشترك هو لوح النقش الذى إذا تمكن منه ، صار النقش فى حكم المشاهد .

وربما زال الناقش الحسى عن الحس ، وبقيت صورته هنيهة فى الحس المشترك ، فبقى فى حكم المشاهد ، دون المتوهم .

ولْيحضر ذكرَك ما قيل لك فى أمر القطر النازل ، خطًّا مستقيماً وانتقاش النقطة الجوالة ، محيط دائرة .

فإذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك ، صارت مشاهدة.

سواء كان فى ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج .

أو بقائها مع بقاء المحسوس .

---

(١) أقول ؛ هذه مقدمة أخرى ، وهى تذكير ما تقرر فيما مر ، من فعل الحس المشترك :

وهو أن المرتسم فيه يكون مشاهداً ، ما دام مرتسماً فيه .

وللارتسام سبب لا محالة :

إما من داخل .

وإما من خارج .

والذى من الخارج :

يحدث مع حدوث السبب ؛ كحصول صورة القطر النازل ، فى الخيال عند مشاهدته فى مكانه الأول .

ويبقى :

تارة مع بقاء السبب ، كبقاء صورته المنتقلة إلى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه الثانى .

أو ثباتها بعد زوال المحسوس .

أو وقوعها فيه ، لا من قبل المحسوس ، إن أمكن *

الفصل الثالث عشر

إشارة

(١) قد يشاهِد قوم من المرضى والممرورين ، صوراً محسوسة ظاهرة ، حاضرة ، ولا نسبة لها إلى محسوس خارج .

فيكون انتقاشها إذن :

من سبب باطن .

وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الأول ، عند مشاهدته فى مكانه الثانى .

وهذه الأمور الثلاثة ظاهرة الوجود .

فإن مشاهدة القطر النازل خطا ، لا يتم إلا بها .

وأما الارتسام الذى يكون من سبب داخل ، فمحتاج إلى ما يدل على وجوده ، كما سيأتى .

ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده .

(١) أقول : يريد إقامة الأدلة على وجود الارتسام الخيالى ، من السبب الداخلى :

وتقريره : أن الصورة التى يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلا

والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الأصلى ، ممن يعدون من الأصحاء .

ليست بمعدومة ؛ لأن المعدوم لا يشاهد .

ولا بموجودة فى الخارج ؛ وإلا لشاهدها غيرهم .

فهى مرتسمة فى قوة باطنة ، من شأنها أن ترتسم الصورة المحسوسة فيها .

وهى المسماه بالحس المشترك .

أَو سبب مؤثر فى سبب باطن.

والحس المشترك قد ينتقش أيضاً من الصور الجائلة ، فى معدن التخيل والتوهم .

كما كانت هى أيضاً تنتقش فى معدن التخيل والتوهم ، من لوح الحس المشترك .

وقريباً مما يجرى بين المرايا المتقابلة *

وارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواس الظاهرة .

فهو إذن :

إما من سبب باطن ؛ يعنى القوة المتخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال . أو من سبب مؤثر فى سبب باطن ؛ يعنى النفس ، التى تتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها ، إلى الحس المشترك ، على ما سيأتى .

وإذا ثبت هذا ، ثبت أن الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم ، أى الصور التى تتعلق بها أفعال هاتين القوتين .

فإن المتخيلة إذا أخذت فى التصرف فيها ، ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور فى الحس المشترك .

كما كانت هى أيضا تنتقش فى معدن التخيل والتوهم ، من لوح الحس المشترك ، أى ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور أو لواحقها فيهما ، عند حصول تلك الصور فى الحس المشترك من الخارج .

وهذا يشبه تعاكس الصور فى المرايا المتقابلة .

فهذا ما فى الكتاب .

وقول الفاضل الشارح : [تجويز مشاهدة ما لا يكون موجوداً فى الخارج سفسطة] معارض بمثله ؛ فإن إنكار مشاهدة المرضى لتلك الصور أيضا سفسطة .

والقوانين العقلية كافية فى الفرق بين الصنفين .

الفصل الرابع عشر

تنبيه

(١) ثم إن الصارف عن هذا الانتقاش ، شاغلان :

حسى خارج يُشغَل لوحُ الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره ، كأَنه يبزه عن الخيال بزًّا ، ويغصبه منه غصباً .

وعقلى باطن ، أَو وهمى باطن ، يضبط التخيل عن الاعتمال ، متصرفاً فيه بما يعنيه ، فيُشغل بالإذعان له ، عن التسلط على الحس المشترك ، فلا يتمكن من النقش فيه ؛ لأَن حركته ضعيفة ، لأَنها تابعة لا متبوعة .

---

(١) أقول : ارتسام الصور فى الحس المشترك ، عن السبب الباطنى ، يجب أن يدوم ، مادام الراسم والمرتسم موجودين ، لولا مانع يمنعهما عن ذلك .

ولما لم يكن ذلك دائما ، عُلِم أن هناك مانعا .

فنبه الشيخ فى هذا الفصل على المانع .

وذكر أنه ينقسم :

إلى ما يمنع القابل عن القبول ، وهو المانع الحسى ؛ فإنه يشغل الحس المشترك ، بما يورد عليه من الصور الخارجية ، عن قبول الصور ، من السبب الباطنى ، فكأنه يبزه عن المتخيلة بزًّا ، أى يسلبه منها سلباً ، ويغصبه غصباً .

وإلى ما يمنع الفاعل عن الفعل ، وهو :

العقل فى الإنسان ، والوهم فى سائر الحيوانات .

فإنهما إذا أخذا فى النظر فى غير الصور المحسوسة ، أجبرا التفكر والتخيل ، على الحركة فيما يطلبانه ، وشغلاه عن التصرف فى الحس المشترك .

فهما يضبطان التخيل أو التفكر عن الاعتمال — والاعتمال هو العمل مع اضطراب — متصرفين فيه بما يعنيهما من الأمور المعقولة ، أو الموهومة .

فإذا سكن أحد الشاغلين ، بقي شاغل واحد .

فربما عجز عن الضبط ، فيتسلط التخيل على الحس المشترك ،
فتلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة *

الفصل الخامس عشر

إشارة

(١) النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرًا .

وقد يشغل ذات النفس أيضاً ، في الأصل ، بما ينجذب معه إلى جانب الطبيعة المستهضمه للغذاء المتصرفة فيه ، الطالبة للراحة ، عن الحركات الأخرى ، إنجذاباً قد دُللت عليه ؛

أما إذا سكن أحد الشاغلين ، على ما سيأتي ، فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط ، فرجع التخيل إلى فعله ، فلوّح التصور في الحس المشترك مشاهدة .

واعتراض الفاضل الشارح :

[بأن الصغير إن أمكن أن يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش ، أمكن أن يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور .

وإن لم يمكن ، استحال أن يكون الجزء الصغير من الدماغ ، محلا للأشباح العظيمة]

مدفوع بعد مامر ، بما ذكر في فصل مفرد :

وهو أن التفات النفس إلى أحد الجانبين يمنعها عن الالتفات إلى الجانب الآخر .

(١) أقول : يريد أن يذكر الأحوال التي يسكن فيها أحد الشاغلين المذكورين ، أو كلاهما .

وبدأ بالنوم ، فإن سكون الحس الظاهر الذي هو أحد الشاغلين فيه ، ظاهر غني عن الاستدلال .

وسكون الشاغل الثاني أيضاً ، يكون أكثريًّا .

فإنها إن استبدت بأعمال نفسها ، شغلت الطبيعة عن أعمالها شغلاً ما ، على ما نبهت عليه .

فيكون من الصواب الطبيعي أن يكون للنفس انجذاب ما إلى مظاهرة الطبيعة ، شاغل .

على أن النوم أشبه بالمرض ، منه بالصحة ، فإذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة ، قوية السلطان ، ووجدت الحس المشترك معطلا ، فلوحت فيه النقوش المتخيلة ، مشاهدة .

فتُرى في المنام أحوال في حكم المشاهدة *

وذلك لأن الطبيعة في حال النوم ، مشتغلة في أكثر الأحوال ، بالتصرف في الغذاء وهضمه ، وبطلب الاستراحة ، عن سائر الحركات المقتضية للإعياء ، فتنجذب النفس إليها بشيئين :

أحدهما : أن النفس لو لم تنجذب إليها ، بل أخذت في شأنها ، لشايعتها الطبيعة ، على ما مر ، فاشتغلت عن تدبير الغذاء ، فاختل أمر البدن

لكنها مجبولة على تدبير البدن .

فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة .

والثاني : أن النوم بالمرض ، أشبه منه بالصحة ؛ لأنه حال تعرض للحيوان ، بسبب احتياجه إلى تدبير البدن ، بإعداد الغذاء ، وإصلاح أمور الأعضاء .

والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة ، في تدبير البدن ، ولا تفرغ لفعلها الخاص إلا بعد عودة الصحة .

فإذن الشاغلان في النوم يسكنان ، وتبقى المتخيلة قوية السلطان . والحس المشترك غير ممنوع عن القبول ، فلوحت الصور مشاهدة .

فلهذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا .

الفصل السادس عشر

إشارة

(١) إذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض ، انجذبت النفس كل الانجذاب ، إلى جهة المرض .

وشغلها ذلك عن الضبط الذى لها .

وضعف أحد الضابطين فلم يُستنكر أن تلوح الصور المتخيلة فى لوح الحس المشترك ، لفتور أحد الضابطين *

الفصل السابع عشر

تنبيه

[١] إنه كلما كانت النفس أقوى قوة ، كان انفعالها عن المحاكيات أقل ، وكان ضبطها للجانبين أشد .

وكلما كانت بالعكس ، كان ذلك بالعكس .

---

(١) أقول :

معناه ظاهر .

وهذه الحالة أقل وجودا ، لأن المرض الذى يكون بهذه الصفة يكون أقل وجوداً ؛

ومع ذلك لا يكون أحد الشاغلين ساكنا .

[١] أقول : لما فرغ من إثبات ارتسام الصور فى الحس المشترك من السبب الباطنى ؛ وبيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر فى حالتى النوم واليقظة ، أراد أن ينتقل إلى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر فى السبب الباطنى .

فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس ؛ وهى أنها :

وكذلك كلما كانت النفس أقوى قوة ، كان اشتغالها ، بالشواغل الحسية أقل ، وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة أكثر .

فإذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويًا .

ثم إذا كانت مرتاضة ، كان تحفظها عن مضادات الرياضة ، وتصرفها فى مناسباتها ، أقوى *

كلما كانت قوية ، لم يمنعها اشتغالها بأفعال بعض قواها ، كالشهوة ، عن أفعال قوى تقابلها ، كالغضب .

ولا اشتغالها بأفعال بعض قواها ، عن أفعالها الخاصة بها .

وكلما كانت ضعيفة ، كان الأمر بالعكس .

ولما كانت القوة والضعف ، من الأمور القابلة للشدة والضعف ؛ كانت مراتب النفوس بحسبها ، غير متناهية .

قوله :

[إنه كلما كانت النفس أقوى قوة ، كان انفعالها عن المحاكيات أقل]

وفى بعض النسخ :

[كان انفعالها عن المجاذبات أقل] .

وهذه النسخة أقرب إلى الصواب ، وكأن الأولى تصحيف لها .

أما على الرواية الأولى ، فبيانه :

أن المتخيلة إنما تنتقل عن الأشياء:

إلى ما يناسبها ، من غير توسط .

وإلى ما لا يناسبها . بالمحاكاة لا غير .

وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن أفعالها الخاصة بها .

فذكر الشيخ أن النفس كلما كانت قوية فى جوهرها ، وكان انفعالها عن المحاكاة قليلا ، بحيث لا تعارضها المتخيلة فى أفعالها الخاصة بها .

الفصل الثامن عشر

تنبيه

(١) إذا قلّت الشواغل الحسية ، وبقيت شواغل أَقل ، لم يبعد أن يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل : إلى جانب القدس ، فانتقش فيها نقش من الغيب ، فساح إلى عالم التخيل ، وانتقش فى الحس المشترك .

كان ضبطها لكلا الفعلين أشد .

وأما على الرواية الثانية ، فمعناه :

أن النفس كلما كانت أقوى ،

كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر :

كالشهوة .

والغضب .

والحواس الظاهرة .

والباطنة .

أقل .

وكان ضبطها للجانبين أشد .

وكلما كانت أضعف ، كان الأمر بالعكس .

وكذلك كلما كانت النفس أقوى ، كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر ، أقل .

وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة أكثر .

ثم إذا كانت مرتاضة ، كان تحفظها عن مضادات الرياضة ، أى احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة ، وإقبالها على ما يقربها إليها ، أقوى .

(١) أقول :

يكون للنفس فلتات : أى فرص ، تجدها النفس فجأة.

وهذا فى حال النوم .

أَو فى حال مرض ما ، يشغل الحس ، ويوهن التخيل .

فإن التخيل :

قد يوهنه المرض .

وقد يوهنه كثرة الحركة .

لتحلل الروح الذى هو آلته فيسرع :

إلى سكون ما .

وفراغ ما .

وساح : جرى .

والتزحزح : التباعد .

والمعنى : أن الشواغل الحسية ، إذا قلّت ،أمكن أن تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسى بغتة ، تخلص فيها عن استعمال التخيل ، فيرتسم فيها شىء من الغيب ، على وجه كلى ، ويتأدى أثره إلى التخيل .

فيصور التخيل فى الحسى المشترك ، صوراً جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلى .

وهذا إنما يكون فى إحدى حالتين :

إحداهما : النوم الشاغل للحس الظاهر .

والثانية : المرض الموهن للتخيل .

فإن التخيل يوهنه :

إما المرض :

وإما تحلل آلته ، أعنى الروح المنصب فى وسط الدماغ ، بسبب كثرة الحركة الفكرية .

وإذا وهن التخيل ، سكن ، فتفرغ النفس عنه ، وتتصل بعالم القدس بسهولة .

فإن ورد على النفس سانح غيبى ، تحرك التخيل إليه ، بسبب أحد أمرين :

أحدهما : يعود إلى التخيل :

فتنجذب النفس إلى الجانب الأَعلى بسهولة .

فإذا طرأ على النفس نقش ، انزعج التخيل إليه ، وتلقاه أَيضاً ، وذلك :

إما لمنبه من هذا الطارئ ، وحركة التخيل بعد استراحته ، أَو وهنه ، فإنه سريع إلى مثل هذا التنبه .

وإما لا ستخدام النفس الناطقة له طبعاً ؛ فإنه معاون للنفس عند أَمثال هذه السوانح .

فإذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنه ، انتقش فى لوح الحس المشترك *

الفصل التاسع عشر

إشارة

(١) فإذا كانت النفس قوية الجوهر تسع الجوانب المتجاذبة لم يبعد أَن يقع لها ، هذا الخلس والانتهاز فى حال اليقظة .

فربما نزل الأَثر إلى الذكر ، فوقف هناك.

وهو أنه إذا استراح ، فزال كلاله ، وكان الوارد أمراً غريبا ، منبها ، تنبه له ؛ لكونه بالطبع سريع التنبه للأمور الغريبة .

وثانيهما : يعود إلى النفس :

وهو أن النفس تستعمل التخيل بالطبع ، فى جميع حركاته وأفعاله . وإذا قبله التخيل ، وكانت الشواغل متباعدة .

بسبب النوم .

أو المرض .

انتقش منه فى لوح الحس المشترك .

(١) أقول : مثال الأثر النازل إلى الذكر ، الواقف هناك ، قول النبى عليه السلام :

وربما استولى الأَثر ، فأَشرق فى الخيال إشراقاً واضحاً ، واغتصب الخيال لوح الحس المشترك إلى جهته ، فرسم ما انتقش فيه منه .

لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له ، غير صادفة عنه ، مثل ما قد يفعله التوهم فى المرضى والممرورين ، وهذا أَولى .

وإذا فُعل هذا ، صار الأَثر مشاهداً مبصراً ، أَو هتافاً ، أَو غير ذلك .

وربما تمكن مثالاً موفور الهيئة ، أَو كلاماً محصل النظم .

وربما كان فى أَجل أَحوال الزينة *

[إن روح القدس نفث فى روعى كذا ، وكذا]

ومثال استيلاء الأثر ، والإشراق فى الخيال ، والارتسام الواضح فى الحس المشترك ، ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من :

مشاهدة صور الملائكة ، واستماع كلامهم .

وإنما يفعل مثل هذا الفعل فى المرضى والممرورين

توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف .

ويفعله فى الأولياء والأخيار ، نفوسهم القدسية الشريفة القوية .

فهذا أولى وأحق بالوجود من ذلك .

وهذا الارتسام يكون مختلفا فى الضعف والشدة .

فمنه ما يكون بمشاهدة وجه أو حجاب فقط .

ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط :

يقال : هتف به : أى صاح .

ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة ، أو استماع كلام محصل النظم .

ومنه ما يكون فى أجل أحوال الزينة .

وفى بعض النسخ :

[فى أجلى أحوال الزينة] .

وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم ، واستماع كلامه ، من غير واسطة .

الفصل العشرون

تنبيه

(١) إن القوة المتخيلة جُبلت محاكية لكل ما يليها ، من هيئة إدراكية .

أو هيئة مزاجية سريعة التنقل من شىء إلى مشبهه أو ضده .

وبالجملة : إلى ما هو منه بسبب : وللتخصيص أسباب جزئية لا محالة ، وإن لم نحصلها نحن بأعيانها .

ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة ، لم يكن لنا ما نستعين به :

فى انتقالات الفكر مستنتجاً للحدود الوسطى ، وما يجرى مجراها بوجه .

---

(١) أقول : محاكاة المتخيلة للهيئة الإدراكية :

كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة .

ومحاكاتها الشرور والرذائل بأضدادها .

ومحاكاتها للهيئة المزاجية ، كمحاكاتها غلبة الصفراء ، بالألوان الصفر .

وغلبة السوداء ، بالألوان السود .

وقوله : [ما تستعين به فى انتقالات الفكر ، مستنتجاً للحدود الوسطى] .

أو : [مستليحا للحدود الوسطى] .

نسختان :

أظهرهما الأخيرة .

لأن طلب الحدود الوسطى لا يسمى استنتاجا ، إنما الاستنتاج هو طلب النتيجة منها .

وما يجرى مجرى الحدود الوسطى ، هو الجزء المستثنى فى القياسات الاستثنائية .

وفى تذكر أمور منسية .

وفى مصالح أخرى .

فهذه القوة يزعجها كل سانح إلى هذا الانتقال ، أو تضبط .

وهذا الضبط .

إما لقوة من معارضة النفس .

أو ما يشبه الأوسط فى الاستقراءات ، والتمثيلات .

والمصالح الأخرى التى ذكرها ، هى ما يقتضيه التعقل والفكر من الأمور الجزئية التى ينبغى أن تفعل أولا .

فهذه القوة ، يعنى المتخيلة ، يزعجها — أى يقلقها ويحركها بشدة — كل سانح :

من خارج .

أو باطن .

إلى هذا الانتقال . [أو تضبط] .

أى إلى أن تضبط .

وللضبط شيئان :

أحدهما : قوة النفس المعارضة لذلك السانح ؛ فإنها إذا اشتدت ، أوقفت التخيل على ما تريده ، وتمنعه عن أن يتجاوز إلى غيره ، كما يكون لأصحاب الرأى حال تفكرهم فى أمر يهمهم .

وثانيهما : شدة ارتسام الصور فى الخيال .

فإنه صارف للتخيل :

عن التلوى ، أى الالتفات يمينا وشمالاً .

وعن التردد ، أى الذهاب ، قداماً ، ووراء ، كما يفعل الحس أيضا ، عند مشاهدة حال غريبة ، يبقى أثرها فى الذهن مدة .

أو لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها

حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل ، وذلك صارف عن التلوى والتردد ، ضابط للخيال فى موقف ما يلوح فيه بقوة .

وكما يفعل الحس أيضاً ذلك *

الفصل الحادى والعشرون

إشـــارة

فالأثر الروحانى السانح للنفس فى حالتى النوم واليقظة : قد يكون ضعيفاً ، فلا يحرك الخيال والذكر ، ولا يبقى له أثر فيهما .

وقد يكون أقوى من ذلك ، فيحرك الخيال .

إلا أن الخيال يمعن فى الانتقال ، ويُخلِّى عن التصريح ، فلا يضبطه الذكر ، وإنما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته .

والسبب فى ذلك : أن القوى الجسمانية ، إذا اشتدت إدراكاتها ، تقاصرت عن الإدراكات الضعيفة ، كما مر .

والغرض من إيراد هذا الفصل ، تمهيد مقدمة لبيان العلة فى احتياج بعض ما يرتسم فى الخيال ، من الأمور القدسية ، حالتى النوم واليقظة ، إلى تعبير وتأويل ، كما سيأتى .

(١) أقول : للآثار الروحانية السانحة للنفس :

فى النوم .

واليقظة .

مراتب كثيرة ، بحسب ضعف ارتسامها ، أو شدته .

وقد ذكر الشيخ منها ثلاثة ؛

وقد يكون قويًّا جدًّا ، وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش ، فترتسم الصورة فى الخيال ارتساماً جليًّا .

وقد تكون النفس بها معنية ، فترتسم فى الذكر ارتساماً قويًّا ، ولا يتشوش بالانتقالات .

وليس إنما يعرض لك ذلك ، فى هذه الآثار فقط ، بل وفيما تباشره من أفكارك يقظان .

فربما انضبط فكرك فى ذكرك .

وربما انتقلت عنه إلى أشياء متخيلة تنسيك مهمك ، فتحتاج إلى أن تحلل بالعكس ، وتصير عن السانح المضبوط ، إلى السانح الذى يليه ، منتقلا عنه إليه ، وكذلك إلى آخر .

فربما اقتنص ما أضله من مهمة الأول .

وربما انقطع عنه .

وإنما يقتنصه بضرب من التحليل ، والتأويل *

ضعيف لا يبقى له أثر بذكره .

ومتوسط ينتقل عنه التخيل ، ويمكن أن يرجع إليه .

وقوى تكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش ، أى ثابتة شديدة القلب ، وتكون معنية به فتقبله وتحفظه ، ولا يزول عنها .

ثم ذكر أن هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط ، بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن :

فمنها : ما لا ينتقل الذهن عنه .

ومنها : ما ينتقل وينساه ، وينقسم :

الفصل الثانى والعشرون

تذنيب

(١) فما كان من الأَثر الذى فيه الكلام مضبوطاً فى الذكر :
فى حال يقظة .
أَو نوم .
ضبطاً مستقرًّا .
كان :
إلهاماً .
أووحياً صراحاً .
أَو حلماً .

إلى ما يمكن أن يعود إليه بضرب من التحليل .
وإلى ما لا يمكن ذلك .
(١) أقول :
الصراح : الخالص .
وإنما يختلف التأويل والتعبير بحسب الأشخاص ، والأوقات ، والعادات .
لأن الانتقال التخيلى لا يفتقر إلى :
تناسب حقيقى .
إنما يكفى فيه :
تناسب ظنى .
أو وهمى .
وذلك يختلف بالقياس إلى كل شخص .

لا تحتاج إلى تـأويل .
أَو تعبير .
وما كان قد بطل هو ، وبقيت محاكياته ، وتواليه .
احتاج إلى أَحدهما – وذلك يختلف بحسب الأَشخاص ، والأَوقات ، والعادات – :
الوحىُ : إلى تـأْويل .
والحكمُ : إلى تعبير *

الفصل الثالث والعشرون

إشارة

(١) إنه قد يستعين بعض الطبائع بـأَفعال يعرض منها :
للحس حيرة .
وللخيال وقفة .

ويختلف أيضا بالقياس إلى كل شخص واحد فى وقتين .
أو بحسب عادتين .
وباقى الفصل ظاهر .
وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين .
وتم الكلام فى هذا المطلوب .
(١) أقول :
يؤثر : يروى .
والشد الحثيث : العدو المسرع .

فتستعد القوة المتلقية للغيب استعدادًا صالحاً ، وقد وجَّه الوهم إلى غرض بعينه ، فيتخصص بذلك قبوله .

مثل ما يؤثر عن قوم من الأَتراك أَنهم إذا فرغوا إلى كاهنهم ، فى تقدمة معرفة ، فزع هو إلى شد حثيث جدًّا ، فلا يزال يلهث فيه ، حتى يكاد يغشى عليه ، ثم ينطق بما يخيل إليه .

والمستمعون يضبطون مايلفظه ، ضبطاً ، حتى يبنوا عليه تدبيرا .

ومثل ما يُشغل بعض من يستنطق فى هذا المعنى ، بتأَمل شىء :

شفاف مرعش للبصر برجرجته .

أَو مدهش إياه بشفيفه .

ومثل ما يشغل بتأَمل لطخ من سواد براق ،

ولهث الكلب : أخرج لسانه من التعب ، أو العطش ، وكذلك الرجل ، إذا عيَ .

والرَّعش : الرعدة .

وأرعشه : أرعده .

والرجرجة : الاضطراب .

والدهش : التحير .

وأدهشه : حيره .

وترقرق : تلألأ ولمع .

وتمور مورا : تموج موجا .

واهتبال الفرصة : اغتنامها .

والإسهاب : إكثار الكلام .

والمسيس : المس .

يقال للذى به مس من جنون . ممسوس .

وبأَشياء تترقرق ،

وبأَشياء تمور .

فإن جميع ذلك :

مما يشغل الحس بضرب من التحير .

ومما يحرك الخيال تحريكاً محيرًا . كأَنه إجبار ، لا طبع .

وفى حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة .

وأَكثر ما يؤثّر هذا ، ففى طباع :

من هو بطباعه إلى الدهش أَقرب .

وبقبول الأَحاديث المختلطة أَجدر .

كالبله ، والصبيان .

والتوكل : إظهار العجز والاعتماد على الغير .

وفلان يكافح الأمور : يباشرها بنفسه .

* * *

وأما الأشياء التى ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق فى تقدمه معرفة فأشياء :

الشفاف المرعش للبصر برجرجته، يكون كالبللور المضلع ، أو الزجاجة المضلعة ، إذا أدير بحيال شعاع الشمس .

أو الشعلة القوية المستقيمة :

والمدهش للبصر لشفيفه : يكون كالبللور الصافى المستدير .

وأما اللطخ من سواد براق ، فهولطخ باطن الإبهام بالدهن وبالسواد المتشبث بالقدر ، حتى يصير أسود براقا . ويقابل به الشىء المضىء كالسراج ، فإنه يحير الناظر إليه :

وربما أعان على ذلك :

الإسهاب فى الكلام المختلط .

والإيهام لمسيس الجن .

وكل ما فيه تحيير ، وتدهيش .

فإذا اشتد توكل الوهم بذلك الطاب ، لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال :

فتارة يكون لمحان الغيب ضرباً من ظن قوى .

وتارة يكون شبيهاً بخطاب من جنى .

أو هتاف من غائب .

وتارة يكون مع تراأى شىء للبصر مكافحة ، حتى نشاهد صورة الغيب مشاهدة *

والأشياء التى ترقرق : فكالزجاجة المدورة ، المملوءة ماء ، الموضوعة بحيال الشمس ، أو الشعلة .

والأشياء التى تمور : فكالماء الذى يتموج شديداً ، فى إناء أو غيره :

لإلحاح النفخ أو الريح عليه .

أو للغليان الشديد ، وما يشبهه .

وباقى الكلام ظاهر .

والغرض من هذا الفصل إيراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول ، بما يجرى مجرى الأمور الطبيعية .

الفصل الرابع والعشرون

تنبيه

(١) إعلم أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها ، والشهادة لها ، إنما هى ظنون إمكانية ، صِير إليها من أمور عقلية فقط . وإن كان ذلك أمرًا معتمدًا لو كان ، ولكنها تجارب ، لما ثبتت ، طلبت أسبابها .

ومن السعادات المتفقة لمحبى الاستبصار ، أن تعرض لهم هذه الأحوال فى أنفسهم ، ويشاهدوها مراراً متوالية فى غيرهم ، حتى يكون ذلك :

تجربة فى إثبات أمر عجيب ، له كون وصحة .

وداعياً إلى طلب سببه .

فإذا اتضح جسمت الفائدة ، واطمأنت النفس إلى وجود تلك الأسباب ، وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يربأ ربأه منها ؛ وذلك من أجسم الفوائد ، وأعظم المهمات .

ثم إنى لو اقتصصت جزئيات هذا الباب :

فيما شاهدناه .

وفيما حكاه من صدقناه .

طال الكلام .

ومن لا يصدق الجملة هان عليه أن لا يصدق أيضاً التفصيل *

---

(١) أقول :

يقال : ربأت القوم ربأ : أى رقبتهم ؛ وذلك إذا كنت طليعة لهم فوق شرف .

وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب ، بالقياس إلى سائر القوى .

وباقى الفصل ظاهر .

فهذا آخر كلامه فى كيفية الإخبار عن الغيب .

الفصل الخامس والعشرون

تنبيه

(١) ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار، تكاد تأتى بقلب العادة، فتبادر إلى التكذيب.

وذلك مثل ما يقال: إن عارفاً:

استسقى للناس، فسقوا، أو استشفى لهم، فشفوا، أو دعا عليهم، فخسف بهم وزلزلوا، أو هلكوا بوجه آخر.

ودعا لهم، فصرف عنهم الوباء، والموتان، والسيل، والطوفان.

أو خشع لبعضهم سبع.

أو لم ينفر عنهم طائر.

أو مثل ذلك، مما لا تؤخذ فى طريق الممتنع الصريح، فتوقفْ، ولا تعجلْ؛ فإن لأمثال هذه أسباباً فى أسرار الطبيعة، وربما يتأتى لى أن أقص بعضها عليك *

(١) أقول: لما فرغ من بيان الآيات الثلاث المشهورة التى تنسب إلى العارفين وغيرهم من الأولياء.

أراد أن ينبه على أسباب سائر الأفعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها فى هذا الفصل.

وذكر أسبابها فى الفصل الذى يتلوه.

وإنما قال: [تكاد تأتى بقلب العادة].

ولم يقل: [تأتى بقلب العادة].

لأن تلك الأفعال، ليست — عند من يقف على عللها، الموجبة إياها — بخارقة للعادة إنما هى خارقة بالقياس إلى من لا يعرف تلك العلل.

الفصل السادس والعشرون

تذكرة وتنبيه

(١) أليس قد بان لك أن النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن، علاقة انطباع، بل ضرب من العلائق أُخر؟ وعلمت أن تمكن هيئة العقد منها، وما يتبعه، قد يتأدى إلى بدنها، مع مباينتها له بالجوهر:

حتى إن وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء، يفعل فى إزلاقه، ما لا يفعله وَهْمٌ مثلُه، والجذع على قرار.

و «الموُتان»، على وزن «الطوفان» موت يقع فى البهائم.

أما «الموَتان» على وزن «الحيوان» فهو ما يقابل الحيوان من المعدنيات. وهو غير مناسب لهذا الوضع.

(١) أقول: التذكرة فى هذا الفصل لشيئين:

أحدهما: أن النفس الناطقة، ليست بمنطبعة فى البدن، إنما هى قائمة بذاتها، لا تعلق لها بالبدن، غير تعلق التدبير والتصرف.

والآخر: أن هيئة الاعتقادات المتمكنة فى النفس، وما يتبعها، كالظنون والتوهمات، بل كالخوف، والفرح؛ قد تتأدى إلى بدنها، مع مباينة النفس بالجوهر، للبدن، وللهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية.

ومما يؤكد ذلك أمران:

أحدهما: أن توهم الماشى على جذع: يزلقه إذا كان الجذع فوق فضاء، ولا يزلقه إذا كان على قرار من الأرض.

والثانى: أن توهم الإنسان، قد يغير مزاجه:

إما على التدريج.

أو بغتة.

ويتبع أوهامَ الناس تغيرُ مزاج :

مدرجاً .

أو دفعة .

أو ابتداءُ أمراض .

فتنبسط روحه .

وتنقبض .

ويحمر لونه .

ويصفر .

وقد يبلغ هذا التغير حدًّا ، يأخذ البدن الصحيح بسببه فى مرض ما ، ويأخذ البدن المريض بسببه فى إفراق .

أى برء وانتعاش .

يقال : أفترق المريض من مرضه إفراقا ، أى أبل .

* * *

وأما التنبيه : فهو أن يعلم من هذا أنه ليس ببعيد ، أن يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه ، إلى سائر الأجسام .

وتكون تلك النفوس لفرط قوتها ، كأنها نفس مدبرة لأكثر أجسام العالم .

وكما تؤثر فى بدنها بكيفية مزاجية ، مباينة الذات لها ، كذلك تؤثر أيضا فى أجسام العالم بمبادئ لجميع مامر ذكره فى الفصل المتقدم ، أعنى يحدث عنها فى تلك الأجسام كيفيات هى مبادئ تلك الأفعال ، خصوصاً فى جسم صار أولى به ، لمناسبة تخصه مع بدنه ، كملاقاته إياه، أو إشفاق عليه .

فإن توهم متوهم أن صدور مثل هذه الأفعال لا يجوز أن يصدر عن النفس الناطقة لظنه بأن العلة لا تقتضى شيئا ، لايكون موجوداً فيها ، أولها ؛ ولو كان بالأثر ؛ فينبغى أن يتذكر أنه ليس كل مسخن ، بحار ؛ فإن الشعاع مسخن ، وليس بحار .

أو إفراقٌ منها .

فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ، وتكون لقوتها ، كأنها نفس ما ، للعالم .

وكما تؤثر بكيفية مزاجية ، تكون قد أثرت بمبدأ لجميع ما عددتُه : إذ مبادئها هذه الكيفيات ، لا سيما فى جرم صار أولى به ، لمناسبة تخصه مع بدنه .

لا سيما وقد علمت أنه ليس كل مسخِّن بحار ، ولا كل مبرد ببارد .

ولا كل مبرد ببارد ؛ فإن صورة الماء مبردة ، وليست بباردة ؛ إنما البارد مادتها القابلة لتأثيرها .

فإذن لا يستنكر وجود نفس تكون لها هذه القوة ، حتى تفعل فى أجرام غير بدنها ، فعلها فى بدنها .

وتتعلق بأبدان غير بدنها ، فتؤثر فى قواها ، تأثيرها فى قوى بدنها ، خصوصا إذا شحذت ملكتها ، بقهرها قواها البدنية ، أى حددت .

يقال : شحذت السكين : أى حددته .

والمراد أنها حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها :

كالشهوة .

والغضب .

وغيرهما .

بسهولة ؛ فهى تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها .

قال الفاضل الشارح :

(هذا الاستدلال لايفيد المقصود لأن الحكم يكون الوهم مؤثراً فى البدن ، لايوجب الحكم بأن يكون للنفس التى هى أشرف ، تأثير أعظم من تأثير الوهم .

وأيضاً التخيلات التى لأجلها يختلف حال المزاج :

كالغضب .

فلا تستنكرن أن يكون لبعض النفوس هذه القوة ، حتى تفعل فى أجرام أخر ، تنفعل عنها انفعال بدنه .

ولا تستنكرن أن تتعدى من قواها الخاصة ، إلى قوى نفوس أخرى تفعل فيها .

لا سيما إذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التى لها ، فتقهر شهوة ، أو غضباً ، أو خوفاً من غيرها *

والفرح .

جسمانية ؛ فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما ، على تجويز أن يكون لبدن ما ، قوة تقتضى هذه الأفعال الغريبة ، أولى من الاستدلال بذلك ، على تجويز أن يكون لنفس ما ، هذه القوة .

فإذن لا تعلق لهذا الاستدلال :

بالنفس .

ولا بكونها مجردة .

فإن كان المقصود إزالة الاستبعاد فقط ، كان الحاصل أنه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ، ولا على امتناعه .

[وهذا القدر مغن عن هذا التطويل] .

وأقول : قوله هذا ، مبنى على ظنه بالشيخ أنه يقول :

[النفس لا تدرك الجزئيات أصلا] .

وقد مر الكلام فيه .

لكن لما كان عند الشيخ أن :

التوهم .

والتخيل .

بل والغضب .

والفرح .

الفصل السابع والعشرون

إشارة

(١) هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلى ، الذى لما يفيده من هيئة نفسانية ، يصير للنفس الشخصية تشخصها .

وقد تحصل لمزاج يُحَصَّل .

وقد تحصل بضرب من الكسب ، يجعل النفس كالمجردة ، لشدة الذكاء ، كما يحصل لأولياء الله الأبرار *

إدراكات وهيئات تحدث فى النفس بوساطة الآلات البدنية .

كان هذا الاعتراض ساقطا .

وأيضا هذا الفاضل قد نسى فى هذا الموضع قول الشيخ :

[إن هذه الأمور ليست ظنونا إمكانية أدت إليها ضرورة عقلية ، إنما هى تجارب ؛ لما ثبتت ، طلبت أسبابها] .

وإلا لا يجوز الاكتفاء بالجهل ، فى بيان الدعوى المذكورة .

(١) أقول : لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الإنسانية ، أعنى القوة التى هى مبدأ الأفعال الغريبة المذكورة ، وجب إسنادها إلى علة تختص بذلك البعض من النفوس .

فذكر الشيخ أن تلك العلة ، يجوز أن تكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع .

ويجوز أن يكون أمراً غيره :

إما حاصلا بالكسب .

أو لا بالكسب .

فإن الأقسام هذه لا غير .

وتقرير كلامه أن يقال :

الفصل الثامن والعشرون

إشارة

(١) فالذى يقع له هذا فى جِبِلّةِ النفس ثم يكون خيرًا رشيدًا ، مزكياً لنفسه ، فهو :

ذو معجزة من الأنبياء .

أو كرامة من الأولياء .

وتزيده تزكيته لنفسه فى هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الأقصى .

هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلى منسوبة إلى الهيئة النفسانية ، المستفادة من ذلك المزاج ، التى هى بعينها التشخيص الذى تصير النفس معه نفسا شخصية .

وربما تحصل بمزاج طارئ .

وربما تحصل بالكسب كما للأولياء .

والفاضل الشارح

[ذكر أن الشيخ إنما احتاج إلى إثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية فى النوع ، مع أنه لم يذكر فى شىء من كتبه على ذلك شبهة ، فضلا عن حجة] .

والجواب : أن وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعى واحد ، كاف فى الدلالة على تساويها فى النوع .

وذلك مع وضوحه ، مما ذكره الشيخ فى مواضع غير معدودة من كتبه .

(١) أقول :

الغلُوّ ، والغَلْوْ ، والشأو : الغاية ، والأمد .

والمعنى ظاهر .

والذى يقع له هذا ثم يكون شريرًا ، ويستعمله فى الشر ، فهو الساحر الخبيث ، وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه فى هذا المعنى ، فلا يلحق شَأْوَ الأزكياء فيه *

الفصل التاسع والعشرون

إشارة

(١) الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل .

والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة ، تؤثر نهكاً فى المتعجب منه بخاصيتها .

وإنما يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثر فى الأجسام :

ملاقياً .

أو مرسل جزء .

وهو دال على أن الجبلة والكسب ، لايجتمعان إلا فى جانب الخير .

فلذلك كان ذلك الجانب ، أبعد عن الوسط ، من الجانب الذى يقابله .

(١) أقول :

النَّهك : النقصان ، من المرض وما يشبهه .

يقال نهك فلان : أى دَنِفَ وَضَنِىَ .

ونهكته الحمى : أضنته .

و[من يفرض] أى يوجب .

وإنما قال :

[الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل]

ولم يجزم بكونها من هذا القبيل ؛ لأنها مما لايجزم بوجوده .

بل هى وأمثالها من الأمور الظنية .

أو منفذ كيفيته فى واسطة .

ومن تأمل ما أصلناه استسقط . هذا الشرط عن درجة الاعتبار *

الفصل الثلاثون

تنبيه

(١) إن الأمور الغريبة تنبعث فى عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة :

أحدها : الهيئة النفسانية المذكورة .

وثانيها : خواص الأجسام العنصرية ، مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه .

وثالثها : قوى سماوية ، بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية .

والتأثير فى الأجسام :
بالملاقاة :
كتسخين النار القدر مثلا . ومنه جذب المغناطيس الحديد .
وبإرسال الجزء ، كتبريد الأرض والماء ما يعلوهما من الهواء .
وبإنفاذ الكيفية فى الوسط ، كتسخين النار الماء الذى فى القدر .
بل كإنارة الشمس سطح الأرض على مقتضى الرأى العامى

(١) أقول : لما فرغ من ذكر السبب لجميع الأفعال الغريبة المنسوبة إلى الأشخاص الإنسانية .
حاول أن يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة ، الحادثة فى هذا العالم .
فجعلها بحسب أسبابها محصورة فى ثلاثة أقسام :
قسم : يكون مبدؤه النفوس ، على ما مر .

أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة .

والسحر من قبيل القسم الأول .

بل المعجزات ، والكرامات ، والنيرنجات : من قبيل القسم الثانى .

والطلسمات ؛ من قبيل القسم الثالث *

الفصل الحادى والثلاثون

نصيحة

إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة ، هو أن تنبرى منكرًا لكل شىء .

وقسم : يكون مبدؤه الأجسام السفلية .
وقسم : يكون مبدؤه الأجرام السماوية .
وهى وحدها لاتكون سبباً لحادث أرضى ، ما لم ينضم إليها قابل مستعد أرضى .
وما فى الكتاب ظاهر .
والفاضل الشارح :
[جعل القسمَ المنسوب إلى الأجسام العنصرية بأسرها ، نيرنجات .
وعدّ جذب المغناطيس الحديد ، من جملتها] .
وذلك مخالف للعرف ، ولكلام الشيخ ؛ لأنه :
[نسب النيرنجات ، وجذب المغناطيس معا ، إلى ذلك القسم .
ولم يذكر أن ذلك القسم نيرنجات .
وكذلك فى الطلسمات] .
(١) أقول :
انبرى له : اعترض له ، وأقبل قبله .

فذلك طيش ، وعجز .

وليس الخرق فى تكذيبك ما لم يستبن لك ، بعدُ جليته ، دون الخرق فى تصديقك ما لم تقم بين يديك بينته .

بل عليك الاعتصام بحبل التوقف ، وإن أزعجك استنكار ما يُوعاه سمعك ، ما لم تبرهن استحالته لك .

فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ، ما لم يذدك عنه قائم البرهان .

وأعلم أن فى الطبيعة عجائب .

وللقوى العالية الفعالة .

والقوى السافلة المنفعلة .

اجتماعات على غرائب *

والطيس : النزق والخفة .

والخرق : ما يقابل الرفق .

وسرّحت الماشية : أنفشتها وأهملتها .

وذاد : طرد .

* * *

والغرض من هذه النصيحة :

النهى عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به ، علما وحكمة وفلسفة

والتنبيه على أن إنكار أحد طرفى الممكن من غير حجة ، ليس إلى الحق أقرب من الإقرار بطرفه الآخر ، من غير بينة .

بل الواجب فى مثل هذا المقام التوقف .

الفصل الثانى والثلاثون

خاتمة ووصية

أَيها الأَخ :

إنى قد مخضت لك فى هذه الإشارات عن زبدة الحق .

وأَلقمتك قَفِيَّ الحكم ، فى لطائف الكلم .

ثم ختم الفصل بأن وجود العجائب فى عالم الطبيعة ، ليس بعجيب .

وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية ، والقابلات السفلية ، ليس بغريب .

(١) أقول :

يقال : مخضت اللبن ؛ لأخذ زبده .

والزبد : زبد اللبن .

والزبدة : أخص منه .

والقَفِيّ والقَفِيَّةُ : الشيء الذى يؤثر به الضيف .

وابتذال الثوب : استهانته ، وترك صيانته :

والوقّادة : المشتعلة بسرعة .

والدُربة والعادة : الجراءة على الحرب ، وكلّ أمر .

وصغاه : ميله .

والغاغه من الناس : الكثير المختلطون .

وألحدْ فى الدين : حاد ، وعدل عنه .

والهمَجُ : جمع الهمَجة ، ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير وأعينهما .

ويقال للرعاع من الناس الحمقى : إنما هم همج .

ووثق يثق بالكسر فيهما .

ويتسرع : يتبادر .

فصنه عن الجاهلين ، والمبتذلين ، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة ، والدُّربة والعادة ، وكان صغاه مع الغاغة أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ، ومن همجهم .

فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته ، واستقامة سيرته ،

والوسوسة : حديث النفس .

والاسم منها الوسواس .

ودَرَّجه إلى كذا : أدناه منه على التدريج .

والاستفراس : طلب الفراسة .

وأسلفت : أعطيت فيما تقدم .

وتأسى به : تعزى به .

وأذاع الخبر : أفشاه .

* * *

واعلم أن العقلاء ، إذا اعتبرت عقائدهم بالقياس إلى المعارف الحقيقية ، والعلوم اليقينة ، كانوا .

إما معتقدين لها .

وإما معتقدين لأضدادها .

وإما خالين عنهما غير مستعدين لأحدهما .

وكل واحد من المعتقدين لها ، ولأضدادها :

إما أن يكونوا جازمين .

أو مقلدين .

فهذه خمس فرق .

والمعتقدون للحقائق الجازمون ، يفترقون :

إلى واصلين .

وإلى طالبين .

والطالبون .

وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس ، وبنظره إلى الحق ، بعين الرضا والصدق ، فآته ما يسألك منه مدرجاً ، مجزأً ، مفرقاً ، تستفرس مما تسلفه ، لما تستقبله .

إلى طالبين يعرفون قدرها .

وإلى طالبين لا يعرفون قدرها .

والواصلون . مستغنون عن التعلم .

فيبقى هنا ست فرق منهم :

أولهم : وهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها ، وهم المبتذلون .

والثانى : المعتقدون لاضدادها ، وهم الجاهلون .

والثالث : الخالون عن الطرفين ، وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة ، والدربة ، والعادة .

والرابع : المقلدون لاضدادها ، وهم الذين صغاهم مع الغاغة .

والخامس : المقلدون لها ، وهم ملاحدة هؤلاء المتفلسفة ، وهمجهم .

وأما الفرقة الباقية ، وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها ، فقد أمر امتحانهم بأربعة أمور :

اثنان راجعان إليهم فى أنفسهم :

أحدهما : إلى عقولهم النظرية . وهو الوثوق بنقاء سريرتهم .

والثانى : إلى عقولهم العملية ، وهو الوثوق باستقامة سيرتهم .

واثنان راجعان إليهم فى أنفسهم بالقياس إلى مطالبهم :

أحدهما : بالقياس إلى الطرف المناقض للحق ، وهو تحرزهم عن مزال الأقدام ، وتوقفهم مما يسرع إليه الوسواس .

وثانيهما : بالقياس إلى طرف الحق ، وهو نظرهم إلى الحق بعين الرضا والصدق .

ثم أمر بعد وجود هذه الشرائط ، بالاحتياط البالغ عقلا ووهما ، حسبما ذكره ، وختم به وصيته ، وهو آخر فصول هذا الكتاب .

* * *

وهذا ما تيسر لى من حل مشكلات كتاب « الاشارات والتنبيهات » ، مع قلة

وعاهده بالله ، وبأَيمان لا مخارج لها ، ليَجرى فيما تأتيه مجراك ، متأَسياً بك .

فإن أَذعت هذ العلم ، أَو أَضعته ، فالله بينى وبينك .

وكفى بالله وكيلا *

البضاعة ، وقصور الباع فى هذه الصناعة ، وتعذر الحال ، وتراكم الأحوال ، والتزام الشرط المذكور فى مفتتح الأقوال .

وأنا أتوقع ممن يقع إليه كتابى هذا ، أن يصلح ما يعثر عليه ، من الخلل والفساد ، بعد أن ينظر فيه بعين الرضا ، ويتجنب طريق العناد .

والله ولى السداد والرشاد ، ومنه المبدأ ، وإليه المعاد .

رقمت أكثرها فى حال صعب ، لايمكن أصعب منها حال ، ورسمت أغلبهافى مدة كدورة بال ، بل فى أزمنة يكون كل جزء منها ، ظرفا لغصة ، وعذاب أليم ، وندامة وحسرة عظيمة ؛ وأمكنة توقد كل آن فيها زبانية نار جحيم ، ويصب من فوقها حميم ، مامضى وقت ليس عينى فيه يقطر ، ولا بالى مكدر ، ولم يجيء حين لم يزد ألمى ، ولم يضاعف همى وغمى .

نعم ما قال الشاعر بالفارسية :

(بكر دا كردخوجندا نكه بينم　　بلا انكشترى ومن نكينم)

ومالى ، ليس فى امتداد حياتى زمان ليس مملوءاً بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة ، والحسرة الأبدية .

وكأن استمرار عيشى ، أمرٌ جيوشه غموم ، وعساكره هموم .

اللهم نجنى من تزاحم أفواج البلاء ، وتراكم أمواج العناء ، بحق رسولك المجتبى ، ووصيه المرتضى .

صل الله عليهما وآلهما وفرج عنى ما أنا فيه ، بلا إله إلا أنت وأنت أرحم الراحمين .

(تم الكتاب)

تنبيه

جرى الشراح على اعتبار « الإشارات » و « التنبيهات » « فصولا » وزادوا على ذلك فأعطوها أرقاما عددية ، فصارت فصلا أول ، وفصلا ثانياً . . . . إلخ

وبناء على ذلك ، لما أحالوا على شيء مضى ، قالوا : كما مر فى « الفصل الثانى » من هذا النمط أومن نمط كذا .

* * *

فالطوسى مثلا :

يروى عن الرازى قوله :

(وقول الشيخ : واعلم أن الذى يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به . . . إلى آخره . إعادة للكلام الذى ذكره فى « الفصل الثانى» من هذا النمط)

ويقول الطوسى :

[وهذا مما لم يبينه الشيخ فى هذا الفصل ، إلا أنه تبين مما مر فى « الفصل السادس » من النمط الثانى » ومما سيأتى]

ويقول الطوسى :

[قدّم الغنِى . . . ففسره فى « الفصل الأول » ، وأثبت المطلوب به وحده ، فى فصلين بعده .

ثم فسر الباقيين فى فصلين بعدهما .

وذكر فى « الفصل السادس » ، و « الثامن » ، أن الفاعل إذا قصد نفع الغير ، أو حسن به ، كان أيضا مستكملا]

ويقول الطوسى :

[قد تبين فى « الفصل العاشر» من هذا « النمط » أن محرك السماء ، لايجوز أن يكون عقلا]

ويقول الطوسى :

[ولما تقدم إبطال هذا الرأى فى « الفصل الثانى عشر» من هذا « النمط » لم يتعرض ههنا لذلك]

هكذا صنع « الطوسى » فى هذه المواضع وفى غيرها ، كلما دعت حاجة إلى الإحالة . وكذلك صنع غير الطوسى ، فالمثال الأول يرينا أن الرازى صنع نفس الصنيع . ولعل غيرهما من الشراح صنع مثل ذلك أيضا .

ولقد كان ضروريا أن يفعلوا ذلك ؛ لأن الإحالة على مامضى من غير اللجوء إلى عمل كهذا تصبح عسيرة .

ولكن الشراح وقد تواضعوا على هذا العمل ، كان ينقصهم أن يضعوا — فى المتن — إلى جانب كلمتى « الإشارة » و « التنبيه » .

الأسماء والألقاب التى تواضعوا عليها ، فيعنونون بكلمة « الفصل الأول » و « الفصل الثانى » . . . . إلخ .

ولكنهم لم يفعلوا ، فجاء عملهم ناقصا ؛ لأنهم حين يقولون :

[قد تبين فى « الفصل العاشر » من هذا « النمط » أن محرك السماء لا يجوز أن يكون عقلا]

يصبح لزاما على القارئ — لكى يعرف « الاشارة » أو « التنبيه » الذى يقع عاشراً لما قبله — أن يعود إلى أول النمط ويعد على أصابعه « الإشارات » و « التنبيهات » حتى يستنفد تسعا ، ثم يتأهب للوقوف عند ما يلى ذلك .

ولو أن الشراح أضافوا إلى كلمة « الاشارة » أو « التنبيه » اللقب الذى تواضعوا عليه فقالوا : « الفصل الأول » [وهم إشارة : من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل . . إلخ] مثلا

لأمكن للعين إذ تدور على ألقاب الفصول ، أن تقع على « الإشارة » المحول عليها فى سرعة خاطفة .

ولو أنهم صنعوا فهارس ، لأمكن للعين فى سهولة أكثر أن تعرف أين يقع الفصل العاشر .

وقد رأينا أن نكمل ما فاتهم فأضفنا كلمة « الفصل الأول » و « الفصل الثانى » . . إلخ إلى « الاشارات » و « التنبيهات » وصنعنا من الفهارس ما لم يصنعوا .

وإذا كانوا قد تورعوا عن ذلك الصنيع خشية أن يظن أنه من عمل ابن سينا نفسه — مع أنه لا يحط من قدر ابن سينا لو نسب إليه — فقد رأينا أن نصنعه نحن وأن ننبه إلى أنه من عملنا ، لا من عمل ابن سينا ، جمعا بين ما توخوا من صيانة معالم الماضى ، وما توخينا من التيسير على القارئين .

المحقق

سليمان دنيا

فصول النمط الثامن

فى البهجة والسعادة

صفحة

فصول النمط التاسع

فى مقامات العارفين

صفحة

صفحة

فصول النمط العاشر

فى أسرار الآيات

تم طبع هذا الكتاب على مطابع
دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨